Marià Corbí
El camino interior
más allá de las formas religiosas



EL CAMINO INTERIOR

MÁS ALLÁ DE LAS FORMAS RELIGIOSAS

EL CAMINO INTERIOR

MÁS ALLÁ DE LAS FORMAS RELIGIOSAS

MARIÀ CORBÍ

El camino interior Más allá de las formas religiosas

Marià Corbí 2013©

Primera edición con Editorial Bubok Publishing S.L. www.bubok.es

ISBN: 978-84-686-3850-8

¡Cuánto queda por conocer y sentir, y qué tarde es! Delante de mí está desplegada una maravilla sin fin.

Se me ha ido la vida apartando los obstáculos a la visión que la cultura y la religión han ido acumulando. Este viejo desbrozador ¿tendrá tiempo para ver y sentir algo de lo mucho que hay? ¿Es ya tarde para mí?

Dice Rûmî:

Cuando el sol está conmigo, ¿qué es tarde? 1

INTRODUCCIÓN

Para Occidente este cambio de siglo es una época de cambios acelerados y espectaculares en muchos campos científicos y tecnológicos, especialmente en todo lo referente a la informática y las comunicaciones. Pero esa luz tiene dos grandes sombras que le acompañan.

La primera es la distancia, que no hace más que crecer, entre los pueblos del Occidente desarrollado y los pueblos que se quedaron atrás. Ese distanciamiento genera insolidaridad con las tres cuartas partes de la humanidad que cada día que pasa se vuelven más incapaces de seguir el paso de la marcha acelerada.

La segunda sombra es un hecho nuevo en la historia de los hombres: la aceleración del ritmo de marcha nos ha forzado a desprendernos de muchas cosas que son de una importancia capital para la vida de los hombres. Destacaría dos de esas cosas: la calidad de vida, la calidad de relación humana y la religión.

Estoy convencido de que la calidad de vida y la religión están tan relacionadas que son dos aspectos de una misma realidad. ¿Qué quiere decir "calidad de vida" si se nos quedan bloqueadas

y cerradas las grandes dimensiones de la profundidad del sentido, de la veneración por todo lo que existe, de la lucidez mental gozosa, desprendida y libre que las viejas tradiciones religiosas proporcionaban cuando se cultivaban adecuadamente? Y a la vez, ¿qué puede significar hoy una religión que no abra las puertas y posibilite las profundidades del sentir, de la lucidez y de la reconciliación con todo y consigo mismo, es decir, una religión que tenga poco o nada que ver con la "gran calidad humana"?

Estos dos grandes problemas generados por el rápido desarrollo de Occidente no son independientes uno del otro. Mi opinión es que están relacionados desde sus más íntimos núcleos. Sin una auténtica y profunda calidad humana de individuos y grupos, difícilmente tendrá Occidente otro motivo que vaya más allá del miedo para dedicar todo su poder económico, tecnológico y político para resolver el problema de los pueblos subdesarrollados. Y el miedo es un motivo insuficientemente poderoso para esa ingente tarea.

Un Occidente poderoso, egoísta, frío y sin religión real se ve enfrentado a un Sur pobre, humillado y profundamente ligado a sus tradiciones religiosas.

Ya hace muchos años que llegué a comprender la interconexión de estos dos grupos gigantes de problemas. Si uno se pone a pensar, no llega a discernir con claridad cuál de ellos es más urgente abordar, por cuál de ellos debería empezarse para llegar a resolver ambos. ¿Puede solventarse uno sin el otro? A quienes les quema el alma la atroz miseria física y cultural de tantos les parece que dedicar esfuerzos a solventar el problema de las religiones es falta de corazón para atender al grito urgente de la miseria de los pobres. A los que nos inquieta la miseria de la calidad humana y la intemperie absoluta religiosa de la nueva sociedad y de la época que se inicia, nos puede parecer que difí-

cilmente llegaremos a resolver un problema tan colosal como la dualización progresiva entre la riqueza y crecimiento acelerado de unos pocos y la pobreza y retraso cada vez más acentuado de la gran mayoría de los hombres mientras no consigamos transformar la calidad humana de las sociedades poderosas que son las únicas que tienen la posibilidad y los medios de dar una solución al problema.

Seguramente la solución a esta alternativa no esté en optar por uno u otro de los extremos sino en tener la sabiduría de coordinar el interés por uno y otro pero, y quizás ahí esté una de las raíces de nuestro error, sin confundir nunca ni unificar el problema del desarrollo con el de la religión.

¿Qué es lo que ha pasado con la religión? ¿Por qué, para caminar con el paso acelerado de la ciencia y de la tecnología, hemos tenido que descargarnos de la religión?

El problema con la religión tiene más que ver con el código cultural con el que está comprendida, sentida y vivida que con la profundidad de la religión que es capaz de trascender todas las formas culturales que pueda adoptar.

Los hombres y la cultura de las nuevas sociedades industriales están interesados profundamente en la religión; lo que no les interesa son las *creencias*, *las ortodoxias*, *las filiaciones y las jerarquías*. Cada día que pasa es más patente que lo que interesa de la religión no son sus creencias, sus preceptos y sus ritos sino la *realidad* que ofrece. Una oferta de nuevas, más amplias y profundas dimensiones del pensar y sentir y, consecuentemente, de la actuación. Una oferta de realidad que ha de ser sin exclusivismos ni exclusiones.

¿Por qué razones la religión se ha convertido en un fardo pesado que ha sido preciso arrojar de las espaldas para poder caminar convenientemente? Tendrán que ser razones muy poderosas para que los individuos y los grupos se vean forzados a quedarse sin religión y a la intemperie. La historia y la antropología enseñan, y lo estamos experimentando hoy con el Islam, que los pueblos no abandonan voluntariamente la religión de sus mayores. Creer todavía que ese abandono se produce por la maldad e infidelidad de los hombres es una simplificación inaceptable. Y resulta inaceptable principalmente porque es una explicación paralizante y poco o nada operativa.

Hay un primer punto de arranque para comprender la actitud de las nuevas sociedades con respecto a la religión: la estructura del pensar de los hombres de las nuevas sociedades industriales se teje sin que entre ni Dios ni lo sagrado porque es científica y la ciencia tiene que abstraer de todo eso. La interpretación global de la realidad es sin Dios. La interpretación del cosmos, de la vida, del hombre, de la sociedad, de la historia, de la comunicación, de los valores colectivos, de los fines y de la ética se hace sin que Dios juegue ningún papel.

La estructura del sentir también se articula sin que entre ni Dios ni ninguna dimensión sagrada con relación al cosmos, la vida, el hombre y todo lo demás.

Cuando la estructura del pensar se articula tan completamente sin Dios, la estructura del sentir se teje igualmente sin Dios. Es cierto que todavía quedan restos de sacralidad en el sentir, sobre todo en las personas de más edad o en las que están social o culturalmente marginadas con respecto a la marcha puntera de la nueva sociedad, pero esos restos retrocederán porque no tienen soporte en el pensamiento colectivo.

Todavía hay un porcentaje alto de gente que dice creer en Dios o en "algo", pero hay que tomar esa afirmación en su contexto real. Es una afirmación vaga, sin soporte serio en el pensar,

sin soporte serio en el sentir (porque no lo tiene en el pensar) y, lógicamente sin incidencia importante en la acción.

La siguiente afirmación tiene el valor de un principio: cuando en la interpretación de la realidad, de toda ella y en cualquiera de sus aspectos, ni entra Dios ni puede preverse razonablemente que pueda entrar en el futuro, la realidad es para los colectivos el equivalente a la interpretación que la sociedad tiene por válida. El sentir sigue a la realidad, o como mínimo no se divorcia de ella. El sentir siempre es más lento en la evolución de los colectivos, pero lenta e implacablemente termina por adaptarse a la realidad que proclama la interpretación.

Hay todavía un segundo punto de arranque de la situación cultural que vivimos. Nos movemos en sociedades que viven de la innovación continua, es decir, que viven de la continua creación de ciencias, tecnologías, nuevos productos y nuevos servicios. Una sociedad que vive de moverse no puede apoyarse en creencias, en interpretaciones de la realidad del cosmos, del hombre, de la sociedad, de la comunicación, de los valores y fines fijados, intocables de manera que sean el fundamento perenne de las formas de sentir, actuar y organizarse. Las sociedades que han de vivir del movimiento continuo no pueden imponerse intocabilidades ni fijaciones.

Las sociedades estáticas que vivían de hacer siempre lo mismo necesitaban creencias que fijaran el pensar, el sentir, la organización y las actuaciones. En las sociedades de creencias la religión tenía que expresarse como creencias. Las sociedades dinámicas tendrán que apoyarse no en creencias sino en supuestos, hipótesis, postulados, proyectos. Ahí la religión no puede identificarse como creencias.

Hay que conseguir que la religión se dirija a los hombres que hay realmente. El mensaje y la propuesta religiosa a hombres agricultores había que hacerla de forma que pudieran continuar siendo agricultores. Lo mismo vale decir de los hombres de las sociedades industriales desarrolladas de innovación continua. Eso quiere decir que hay que aceptar las nuevas modalidades de las tramas del pensar y del sentir en las que no hay Dios. Hemos de aceptar que la cultura se teja sin Dios. Y hemos de aceptar que así permanezca incluso después de haber recibido el mensaje religioso que habla de dioses. ¿Cómo se entiende eso y cómo se puede llevar a la práctica? Esa es la tarea del problema con la religión.

Cuando hombres que tienen una estructura del pensar y del sentir propia de las culturas agrario-autoritarias enuncian el mensaje de una religión comprendida, pensada, sentida y vivida desde unos patrones culturales agrarios, autoritarios y patriarcales y lo dirigen a un auditorio que se supone que debe tener la misma estructura cultural, pero que ya no existe, ¿qué va a ocurrir? Lo diré de una forma simple y plástica: un hombre con mente y sentir de agricultor predica un mensaje de agricultor que ya no se entiende, a unos agricultores que ya no existen. ¿Cuál puede ser el resultado de un hecho tan incoherente?

Una advertencia al lector

Si titulo el libro "el camino interior más allá de las formas religiosas" y pretendo dirigirme a los hombres de una cultura que estructura su pensar y sentir sin dioses y, por tanto, lejos de las Iglesias, ¿por qué empiezo hablando del inadecuado planteamiento de las Iglesias? Al empezar de esta forma corro dos riesgos:

Primer riesgo: que los creyentes se ofendan, se escandalicen y abandonen airados la lectura.

Segundo riesgo: que los que están alejados de las Iglesias y las creencias se desinteresen con sólo leer el título del primer apartado, porque les pido presten atención a lo que están convencidos que no merece ninguna.

Sin embargo, a pesar de estos dos graves riesgos, que pueden enviar mi libro al limbo de la tierra de nadie, tengo que empezar justificando por qué, al hablar del "camino interior" me veo forzado a alejarme de los patrones en los que, desde que tenemos memoria, se han planteado esas cuestiones. Desde hace más de 2.000 años el "camino interior" se ha cultivado en el seno de las religiones. Tengo que razonar por qué creo que los hombres del siglo XXI deben plantearse ese "camino interior" lejos de las formas religiosas.

Si se quiere ser realista, hay que hacer referencia al tronco cultural y religioso en el que, hasta ahora, en Occidente, se ha cultivado ese tipo de proceso interior. No sería ni sensato ni sabio pretender partir de cero, como si antes de nosotros no existiera nada válido. Eso no sería plantar raíces sólidas en la tierra, en la realidad que de hecho ha habido, para bien o para mal. Considerar y hacer referencia al pasado no significa someterse a él, copiarlo o no poderse apartar de él.

Pediría al lector, tanto si es creyente como si no lo es, que, si está interesado en la "gran propuesta humana", en la "gran posibilidad humana" que conduce al conocer y sentir silencioso del que hablan todas las grandes tradiciones sagradas de la humanidad, que tengan paciencia y superen las 20 primeras páginas. Cuando hayan sobrepasado esas páginas, comprenderán por qué las he escrito.

NOS HEMOS ALEJADO DEL "SENTIR" RELIGIOSO TRADICIONAL

Más de doscientos años de derrotas continuadas

Desde el Renacimiento la Iglesia está retrocediendo en el liderazgo de la cultura, la filosofía, las artes, las ciencias y la política. El Protestantismo y la Contrarreforma supusieron retomar la iniciativa, pero a costa de una gran división y guerra interna entre cristianos e Iglesias.

A partir del siglo XVIII el retroceso es constante. Hace más de dos siglos que las Iglesias pierden terreno frente a la sociedad laica. Más de dos siglos sufriendo derrotas y teniendo que abandonar campos que antes se lideraban. Desde entonces las Iglesias luchan a la defensiva y lo único que consiguen con su lucha es retrasar un tiempo la nueva retirada. A medida que las derrotas y las cesiones de terreno se suceden, las batallas que las Iglesias presentan son menos centrales para la sociedad laica y menos importantes. Hasta que llegue el tiempo en que la sociedad laica ya no necesite guerrear con las Iglesias porque ya no sean un adversario significativo. Me temo que ese tiempo está ya llegando.

¿Cómo es posible que las Iglesias no se alarmen profundamente frente a esta situación? ¿Cómo es que no se plantean un estudio urgente que conduzca a invertir el sentido de ese proceso? Continuando con el símil castrense: la actitud de las Iglesias se asemeja a la de un ejército que sufriera graves y continuadas derrotas durante largo tiempo sin que los descalabros militares le condujeran a cambiar radicalmente sus tácticas, su armamento, organización, objetivos.

Las Iglesias deberían formular explícita y colectivamente que algo va profundamente mal. Y lo que va mal es una cuestión de fondo que hay que plantear con rigor y sin concesiones; de lo contrario, se puede prever con certeza, teniendo en cuenta la dirección, profundidad y duración del proceso, un final catastrófico.

Voy a recoger unas pocas impresiones de la profundidad del desplazamiento del sentir religioso.

LAS CEREMONIAS YA NO CONMUEVEN

Unos maitines solemnes de Sábado Santo en un convento de carmelitas descalzas

Intento sumergirme en la ceremonia de las monjas, en su canto de salmos, lectura de textos y plegarias. Durante la hora y media larga que dura la oración, no puedo conseguirlo. Advierto con total claridad que me siento repelido por la ceremonia a pesar de reconocer su belleza.

De vuelta a casa, me pongo a reflexionar para ver si puedo comprender las razones de la lejanía de mi sentir frente a un ritual tan venerable. La idea de "Dios" que penetra toda la ceremonia es demasiado maciza, demasiado compacta. Dios es demasiado Dios. No parece entrar en el horizonte, ni silenciar esa imagen ni trascenderla. También la idea del "yo" es excesivamente maciza y compacta. No se pretende silenciar directamente al yo, aunque se pretenda hacerlo humilde y totalmente dependiente de Dios. "Dios" y el "yo" son los dos goznes sólidos en torno a los cuales gira todo.

Dios es el Señor, el Legislador, el Juez, el Castigador, el Salvador. Esta rica imagen de Dios es una figura potente, sin fisura, y se presenta sin la más leve conciencia de que se trate de un símbolo, ni mucho menos de una construcción humana. Los textos y rituales no le suponen un "símbolo" que hay que verificar, sino una realidad que hay que creer y a la que hay que someterse para obtener su ayuda.

El individuo, el yo, es un ser desvalido, pecador, atacado por todas partes, necesitado de salvación desde fuera. Ese ser desvalido es, sin embargo, un yo fuerte, que lucha desesperadamente por sobrevivir porque se siente continuamente amenazado y perseguido y que no duda en desear el exterminio de sus enemigos. Su obsesión es, primero, salvarse y, segundo, triunfar.

Los salmos y lecturas pretenden movilizar unas facultades y fomentar unas actitudes.

Movilizan el sentimiento de sumisión y entrega a Dios; movilizan también, aunque en menor medida, el amor a Dios.

Está ausente el interés por los otros, a menos que los otros sean del propio pueblo. Está por completo ausente el interés por las cosas mismas.

Se fomenta la sumisión colectiva a unos mismos sentimientos y creencias en la recitación conjunta de unos mismos salmos.

No se fomenta ninguna creatividad religiosa individual, ninguna indagación individual; la única iniciativa a la que se instiga es la de la sumisión. Sólo la sumisión conduce al amor de Dios. La iniciativa personal no cuenta más que para el sometimiento.

El conocimiento que se persigue es el "conocimiento del Señor" y se obtiene, como el amor, por la vía de la sumisión.

Las creencias son los ejes de todo el funcionamiento religioso y la base del sentir de los fieles. Las creencias son fronteras infranqueables. Franquear las creencias sería transgredir el sometimiento. No se concibe que el polo dual "Dios/yo" que sean uno; no se concibe que formen una única realidad.

Las antífonas y los textos hablan de esta vida mortal como de una prueba y de la otra vida, la de ultratumba, como de un juicio definitivo de premio o castigo.

La salvación sólo viene de Dios. Sólo Él me solventa los problemas de esta vida y de la otra.

Todas estas concepciones suponen una antropología insostenible para hombres de las sociedades industriales de innovación.

¿Qué tipo de persona tiende a crear estas formas de pensar y sentir?

Una persona sumisa, con la mente sometida por las creencias; una persona devota, con los sentimientos sometidos por la entrega que supone la devoción; una persona de comportamientos regulados hasta el extremo por las leyes y los mandatos de Dios. Una persona así sólo es libre para someterse voluntariamente.

La sociedad de los fieles es una sociedad homogénea porque es una sociedad de hombres sometidos a las mismas creencias, las mismas devociones, los mismos mandatos. Las diferencias sólo son legítimas en la intensidad y calidad del sometimiento y de la entrega del sentir.

Queda por completo excluida toda iniciativa individual, toda indagación y creatividad que genere diferencia o novedad.

Resulta inconcebible la liberación de la mente de la sumisión a las creencias para que pueda indagar, sin traba alguna, más allá de las fronteras y limitaciones de las formulaciones.

Resulta inconcebible un sentir que, libre de la sumisión a formas se adentre libremente y sin traba alguna por los caminos del silencio.

Resulta también inconcebible una actuación a propia iniciativa y riesgo, como es siempre el amor, en favor de los hombres y de los seres, y no entra en el horizonte no por falta de generosidad sino porque toda actuación correcta debe ser siempre sometimiento a lo mandado.

Esta forma de pensar y sentir quita el nervio a los individuos y los grupos porque hace de ellos cabezas sumisas, sentires sumisos, actores sumisos; disminuye a los individuos y los grupos porque los adoctrina y así los instrumentaliza.

De nuevo se nos hace patente que estamos frente a una antropología inadaptada, inútil, a contrapelo y perjudicial para las nuevas condiciones culturales de las sociedades.

Pero es que ni siquiera para el proceso religioso que debe conducir al conocer y sentir silencioso es una antropología conveniente y adecuada. ¿Cómo pues, a pesar de ella, o a través de ella, consiguieron los hombres del pasado llevar a término su camino interior?

No cabe duda que la importancia del ego y su papel quedan quebrantados tanto en el pensar, como en el sentir y actuar. Mis pecados, mi infidelidad y la urgente necesidad de ayuda frente a mis enemigos y frente a mí mismo, remarcan fuertemente la fragilidad, inconsistencia y vacuidad del yo frente al Señor Todopoderoso.

Ese yo, quebrantado, frágil, necesitado de ayuda en todo, para conseguir auxilio precisa una radical sumisión en el pensar, en el sentir y actuar. Así pierde su importancia personal.

Desde ahí puede crear el silencio que conduce al conocimiento. Desde ahí consigue el silencio por la radical humildad y por la lúcida conciencia de impotencia. La completa humildad del sentir puede conducir al conocimiento. El riesgo es que esa condición del sentir pueda también conducir a la condición disminuida y apocada del siervo.

De nuevo estamos frente a una forma de hacer silencio inadecuada a las nuevas condiciones culturales; inviable para hombres sumergidos en esas nuevas formas culturales. Las ceremonias, lecturas y plegarias de las monjas carmelitas no son aptas para conducir al silencio a los hombres de las nuevas sociedades industriales; sólo les servirán a los que todavía viven, por una razón u otra, en sus márgenes.

La gran mayoría de las monjas del convento eran personas de edad. Mientras la radicalidad del camino del Carmelo se presente con estos patrones culturales no es fácil ser optimista. Y lo grave es que no es sólo problema del Carmelo.

Una tarde en un monasterio de benedictinas

Me esfuerzo por comprender el quehacer de las monjas. Comprendo que la tarea de las monjas es llegar a configurar su pensar, su sentir y su vida desde las grandes afirmaciones centrales de la tradición cristiana como *Dios*, *Señor y Padre*, *Dios-hombre*.

Armar, a la luz de esas grandes imágenes, la estrategia de la vida, la distribución del día, la asociación con las otras hermanas, la residencia, el trabajo y la plegaria hasta transformar el propio ser, desde la punta de la mente hasta la raíz de la carne, fue la idea de San Benito. Esa idea es milenaria y venerable y podría ser perdurable.

¿Qué la hace difícil de practicar hoy? ¿Qué hace que una idea como esa no reúna en los monasterios más que a ancianas, sin apenas jóvenes?

La imagen central *Dios*, *Señor y Padre* no es una imagen fácilmente asequible a hombres que culturalmente no tienen dioses ni señores y que están dejando de ser patriarcales.

La tarea que en los monasterios benedictinos se propone, (transformar el pensar, el sentir y la vida toda desde la imagen central de *Dios*, *Señor y Padre*), ha de pasar por la creencia y por la sumisión. Esa actitud es coherente con la imagen de *Señor* y con la *sumisión* que esa imagen sugiere; y era coherente con los cuadros culturales de las épocas por las que pasó; pero ya no lo es con la estructura mental y sensitiva de hombres que para vivir tienen que excluir las creencias. Los hombres de las nuevas sociedades industriales no se apoyan, articulan y cohesionan entorno a creencias sino de *supuestos*, *proyectos* porque son hombres de sociedades en continua innovación y movimiento. Para poder realizar el ideal monástico, los hombres y las mujeres tendrían que refugiarse en monasterios que funcionen como islas del pasado.

Si se consiguiera liberar a esas grandes imágenes de la tradición cristiana y benedictina de las cargas de creencias y sumisiones, sería posible que los monasterios benedictinos continuaran su larga y venerable historia.

Utilizar esos grandes símbolos sin creencias ni sumisiones supondría poner todo el empeño en la transformación, desde ellos, del sentir y del pensar. La única justificación posible de la vida en el monasterio es el trabajo de transformación interior y su logro.

¿Será capaz la tradición benedictina de hacer la mutación que supone adaptarse a las condiciones culturales de los nuevos tiempos, o se empeñarán (por no advertir con suficiente rudeza las transformaciones culturales) en ser islas apacibles de un pasado ya perdido, en medio de sociedades en continuo cambio, sin dioses y con un sentido jerárquico en irremediable retroceso?

Si la orden benedictina no atina a adaptarse a los nuevos tiempos la oferta de vida que hace, ya no sería una oferta al presente y al futuro sino al pasado, una oferta a los hombres que se fueron. Cuando individuos o comunidades hacen ofertas de vida al pasado creyendo que las hacen al presente y al futuro, se condenan a la extinción.

Visitando la catedral de Toledo

Entrar en un templo tan magnífico y tan cargado de historia como la catedral de Toledo es sumergirse en un mundo compacto de creencias, ideas y sentires.

Las grandes catedrales son la expresión sensitiva y totalmente explícita de la fusión de la religión y el poder. En ellas la religión se hace poder y el poder se hace sagrado. La religión es poder político, económico y sobre todo es poder para controlar las mentes y el sentir de las gentes. La religión se reviste de boato, de ostentación, de poder masivo y completo que abarca todo lo que precisa para asentarse, ejercerse y mostrarse indudable, evidente e inequívoco.

Cuando la religión se une así con el poder y lo encarna, Dios, la raíz y fundamento de la religión es el Poder; en Dios - y por tanto en la religión - reside la legitimación del poder omniabarcante. Él legitima y sanciona el poder de los señores seculares y de los señores eclesiásticos.

Si Dios es Poder y se expresa en el poder y con ello se aleja de todo lo que es sumisión. Ahí está el fundamento de la visión jerárquica de la vida. Si Dios es el Señor, el Poder, todo, desde Él hasta la más insignificante de las criaturas es jerarquía. Ahí está la raíz del pensar y sentir jerárquico de la existencia.

Mientras se mantiene unida la religión al sentir lo sagrado como señorío, para alejarse del sentido jerárquico de la existencia hay que separarse de la religión.

Para separar a la religión del poder hay que separarla de la creencia. Es verdad que la creencia no es sólo sumisión, es más que eso porque es también confianza y entrega; pero debe quedar claro que sin sumisión no hay creencia. La religión tendrá que continuar unida a la confianza y a la entrega pero tendrá que disociarse de la sumisión; sólo entonces podrá enlazarse la confianza y la entrega con la iniciativa y la creatividad.

Cuando Dios es el Señor, el poder es sagrado. La catedral de Toledo lo dice explícitamente. La catedral conjunta ante los ojos de los fieles, el poder con la belleza, con el prestigio artístico, con la riqueza, el boato, la ostentación refinada y todo ello con la elevación del espíritu, con la religión, con Dios.

Porque Dios es el Poder, el poder es divino. Eso dice la catedral; y lo dice con una elocuencia perfecta. Diciéndolo de esa forma tan completa, lo mete y graba en el espíritu. Esas grandes catedrales son hijas de un aparato ideológico y son, a la vez, unos eficacísimos instrumentos de ese mismo aparato ideológico; son un perenne, constante, poderoso y magnífico instrumento de programación del pensar y del sentir del pueblo.

Cuando uno ora en uno de esos grandes templos y celebra ritos en él, se configura para la sumisión.

¿Cómo pudo destruirse una construcción ideológica tan perfecta, durante tantos milenios tanteada y verificada? ¿Cómo pudo venirse abajo una construcción de cómo la catedral de Toledo, que se consideraba eterna, intocable como una roca bajada del cielo?

¡Cuánta sangre ha costado desarticular los perfectos engranajes de esa construcción ideológica! Y todavía no hemos concluido el trabajo; todavía costará angustias, dolor y resistencias desesperadas. Quizás todavía empleemos siglos en desmantelar por completo esa construcción; pero ya está condenada irremisiblemente a muerte. La sentencia de muerte está dada y es irreversible. No hay quien pueda conmutar esa sentencia.

Pero ¿quién o qué emitió el juicio inapelable de condenación? Fue un juez duro e implacable, el más duro e implacable de los jueces humanos: la forma que tienen los hombres de satisfacer sus necesidades y alimentarse. Esa raíz básica, fundamental y última de la vida humana, se separó del poder que encarna la catedral porque el sistema colectivo de subsistencia se distanció de las estructuras agrarias y autoritarias. Por consiguiente, si los hombres quieren comer y asegurarse la subsistencia a medio y largo plazo, tienen que separarse del poder, tienen que alejar su pensar y su sentir del sentido jerárquico de la vida. No se podrá hacer eso con radicalidad si no se separa la religión de todas las formas de poder y, por tanto, de la creencia.

Dios no es el Poder, no es Señor. ¿Qué interés iba a tener en señorear nada? Todo lo que tenga que ver con dominar a los hombres y con someterlos no tiene nada que ver con Dios, tiene

que ver con determinadas formas culturales económicas, sociales y políticas de vivir.

Todo lo que tiene que ver con dominar las formas del pensar, del sentir, de la percepción, de la actuación y del vivir no tiene nada que ver con Dios. Todo lo que tenga que ver con imponer patrones de pensar y sentir, de organizarse y actuar no es cosa sagrada, es cosa de hombres, acertada o desacertada pero construcción nuestra a nuestro propio y exclusivo riesgo.

Dios, las enseñanzas de los maestros religiosos, la dimensión sagrada de la existencia, las experiencias religiosas no someten, sólo "liberan". Dios es "el que desliga de todos los obstáculos, el que desata", según la ancestral y venerable imagen indoeuropea. Él no somete nuestro pensar, lo suelta de la sumisión a la necesidad, y sólo la necesidad somete; Él no somete el sentir, lo libera de la obsesión del deseo; Él no somete a la percepción, la abre a la inmensidad, más allá de las fronteras limitadas del interés; Él no somete ni restringe la actuación porque la lanza a través de los portalones del amor; Él no impone unas formas de vida y de organización, invita y secunda la creatividad inagotable de la vida.

Dios, el Señor de los mundos, no es un Señor. Él y el poder político, económico o ideológico son antagónicos. El poder pretende dominar y domina. Él ni pretende dominar ni domina porque es el liberador, el único realmente liberador. Él es "el ajeno al dominio", el adversario de la imposición y de la sumisión. Él no impone ni somete porque despliega las alas del sentir, del pensar libre y sin barreras, de la percepción sin patrones fijados. Él es la libertad multiforme y creativa del amor.

PATRONES RELIGIOSOS CADUCADOS

La religión se está alejando de los filtros del poder y de la sumisión

Cuando uno visita los grandes museos de la pintura puede contemplar muchos retratos de hombres y mujeres del pasado. Los maestros de la pintura nos ponen delante de los ojos, directa e inmediatamente, los gestos y las miradas llenas de vida de los hombres del pasado. Así podemos sentir la vida íntima, todavía cálida y vibrante, de hombres y mujeres que hace centenares de años que murieron. Parece imposible que tal intensidad de vida pueda desaparecer sin dejar más rastro que los ojos que nos miran desde el cuadro. ¡No hay supervivientes en este mundo! De todas las escenas, rostros y autores que se contemplan en un museo no quedan supervivientes, y sin embargo ¡cuánta maravilla testifican! ¡Cuánta intensidad y cuanta belleza en paisajes, en escenas y rostros!

Un museo es un lugar extraño y misterioso; es un lugar donde se pone de manifiesto la rara naturaleza de los hombres: no hay supervivientes, pero los que han de morir, antes de hacerlo, testifican a las generaciones futuras la maravilla de lo que han visto y sentido; y, a la vez, las multitudes de los visitantes pasan por las salas casi inconscientes de tanto misterio.

En un museo se despierta la gran cuestión humana con más fuerza que en otros lugares: ¿cuál es el destino de nuestra frágil especie en un lugar de misterio y fascinación como es el mundo en el que vivimos?

Los grandes maestros religiosos del pasado dicen que el destino de nuestra especie es ver con la mayor intensidad posible, comprender y amar con la totalidad del ser este esplendor para testificar que se ha advertido y que se ha querido.

Esta afirmación de los maestros religiosos la sostienen igualmente los pintores con sus cuadros y todos los artistas con sus obras.

Si ese es nuestro destino como hombres, esa es la tarea central que hay que aprender de los maestros del pasado. Hay que aprender de ellos a ver esta infinitud, a comprenderla, a sentirla y amarla con completa pasión.

Este aprendizaje no es un sometimiento. Quien aprende verdaderamente no se somete, porque ver, conocer y amar no es someterse. Quien se somete, no aprende.

Quien dice que se aprende sólo de un maestro, no aprende, se somete. Quien aprende verdaderamente de un maestro, no se somete, por eso aprende de todos los maestros, sin excepción.

La relación de las tradiciones religiosas con el poder y la sumisión es una cuestión que hoy requiere ser estudiada y analizada con toda claridad y rigor.

Hubo un tiempo en el que la religión tuvo que pasar inevitablemente por los filtros del poder. Cuando la supervivencia del grupo dependía de la sumisión, esa sumisión, para ser fuerte y eficaz, tenía que extenderse no sólo a la actuación sino también al pensar, al sentir y a las relaciones de las personas. Una sociedad cohesionada por la sumisión tenía que pasar por el adoctrinamiento y, por tanto, por el sometimiento del pensar y del sentir. Ese sometimiento total y radical, sólo se conseguía por el adoctrinamiento forzoso.

La religión tenía que pasar por esa dura ley si no quería arriesgar la vida colectiva.

En esas circunstancias culturales, la religión se vio enfrentada a una difícil tarea. Una tarea extraordinariamente complicada porque era casi contradictoria:

- no podía alejar ni a los individuos ni a los colectivos de la sumisión y del adoctrinamiento forzoso porque sería condenarles a morir;
- es más, tenía que reforzar la sumisión y legitimarla si quería fomentar la vida;
- y, a la vez y por encima de todo, debía enseñar, algo contradictorio a los dos puntos anteriores: debía iniciar una forma de comprender, sentir y ver que liberase de toda sumisión.

¿Cómo se pudieron compaginar estos extremos?

Los resultados religiosos de esta peculiar y larga circunstancia cultural fueron en muchas ocasiones patéticos, en otras trágicos y en no pocas perversos. Sin embargo, a pesar de todas las desviaciones y monstruosidades, las principales tradiciones religiosas tuvieron lo que podríamos llamar un "éxito mínimo". Posiblemente ninguna tradición fue mucho más allá de ese "éxito mínimo".

¿En qué consistió ese éxito mínimo?

Consistió en que, a pesar de todos los aparatos de poder político, a pesar de todas las instituciones de control del pensar, del sentir, del comportamiento y de la moralidad, y, lo que es más grave, a pesar de la manipulación de los mismos hechos religiosos por el poder, las tradiciones consiguieron mantener, a través de las edades, la llama del auténtico aprendizaje de la libertad.

Ahora, en la nueva sociedad, cuando la cohesión colectiva ya no pasa por la sumisión, porque la supervivencia de los grupos ya no depende de la sumisión de los individuos sino de su iniciativa, de su creatividad y, por tanto, de su libertad, el poder y el dominio dejan de ser el eje de la sociedad.

En una situación cultural así, la religión ya no tiene por qué pasar por el filtro de la sumisión. La gran experiencia humana que es la religión puede liberarse por completo de los lastres de la sumisión y del poder y entrar, de lleno y sin contraprestaciones, en el terreno de la cualidad y en el aprendizaje de la libertad a través de los auténticos maestros religiosos y no de los jerarcas burocráticos. Ahora puede ponerse completamente en claro que lo que enseñan las grandes tradiciones religiosas es un ver, comprender y sentir que aleja definitivamente de toda sumisión porque se adentra incondicionalmente en la libertad sin límites del silencio.

Los mensajes de "salvación" de las Iglesias han perdido audiencia

Los hombres de las sociedades industriales desarrolladas no tienen la idea de pecado y, por tanto, no comprenden que tengan que ser redimidos del pecado. Carecen de la idea y del sentimiento de pecado no porque sean unos depravados sino porque la estructura de su pensar y su sentir no tiene Dios y, por consiguiente, difícilmente puede tener la conciencia de ofenderle. Los hombres de la nueva cultura tienen sentido ético pero carecen de conciencia de pecado.

Tampoco entra en su horizonte mental liberarse de la muerte ni la posibilidad de ser rescatados de ella. Para ellos los mitos y símbolos han muerto o son opacos y lo único que les queda son las ciencias.

En estas circunstancias ¿qué significado puede tener el anuncio de un mensaje de salvación de las religiones?

Hasta aquí parece que las transformaciones culturales sólo nos hayan aportado pérdidas; sin embargo, es gracias a estas nuevas circunstancias que podemos comprender que cuando las formas religiosas ponen todo el acento en la salvación de los individuos entran en un terreno ambiguo y pueden alejarse del auténtico camino de los maestros religiosos.

Fomentar la creencia en poderes superiores, promover su culto, su veneración y la obediencia a sus mandatos *para conseguir*, *con ello*, *su auxilio y protección*, está todavía de ese lado de la frontera que delimita el camino a la verdadera religión.

Rendir culto, venerar, obedecer y amar a Dios o a su Enviado para lograr con ello la salvación es una forma más de amor propio que afianza profundamente la egocentración del pensar y del sentir. La egocentración se hace tan fuerte que pretende sobrevivir más allá de las fronteras de la tumba.

Quien busca la salvación de su alma, quien lucha por la vida eterna, pelea por salvar su individualidad frente a la embestida irremediable de la muerte y la disolución. Acude a los dioses, les rinde culto, les obedece y les suplica para que le salven. Toda la actividad de su mente, de su corazón y de sus obras las orienta a "obtener la salvación".

Para quienes practican la religión así, *el amor de su vida son ellos mismos*. Y son ellos el objeto último de su amor incluso cuando están dispuestos a dar su vida para obedecer las enseñanzas del maestro, para "de esa forma" poder salvarse.

El cultivo de la religión como medio esencial e imprescindible de salvación temporal y, sobre todo, eterna, es una práctica muy generalizada y muy vieja. Los antiguos egipcios nos han dejado abundantes testimonios de esa actitud. Sin embargo, aunque esa sea la forma más habitual de practicar la religión, por lo menos en las regiones occidentales del mundo, cultivar la religión de esa manera manifiesta explícitamente que no se ha entendido lo más esencial del gran mensaje de los maestros.

Una religión planteada en función de la "salvación del alma", de la "salvación eterna", es un obstáculo para emprender el camino del silencio del ego a que invitan los maestros.

Los maestros invitan al silenciamiento completo de las tendencias egocéntricas del pensar y del sentir para poder acceder así a otra dimensión del conocer y del sentir a la que sólo se llega cuando los intereses del yo no son el punto obligado de referencia.

El yo debe desaparecer, debe morir a sí mismo, debe morir antes de morir, debe silenciarse del todo hasta llegar a comprender que es sólo una ilusión, un nudo de deseos, un espejismo, nada, vacío. Cuando entienda perfectamente que "aquí, en mí, no hay nadie" podrá comprender verdaderamente.

Esa es la enseñanza de los maestros. Sólo eso es la salvación. Pero la salvación así entendida equivale a una extinción. El término "extinción" no lo usan sólo las tradiciones orientales, también lo emplean los grandes de las tradiciones occidentales.

La extinción no es una simple disolución en el vacío. La extinción es el estallido de la burbuja de la ilusión. Cuando la ilusión se disuelve, no es la nada lo que queda. Cuando la tenue película de agua iridiscente que envuelve una burbuja de aire explota, lo que queda no es la nada, sino las aguas y los cielos. Esa es la realidad de la burbuja que flota encima de los ríos y los mares y no su supuesta entidad y autonomía.

Jesús es mi Salvador no porque proteja mi frágil burbuja entre sus manos, ni porque la lleve, así protegida, al otro lado de las fronteras de la muerte. Jesús es mi Salvador porque rescata mis ojos, mi mente, mi corazón, mi carne y todo mi sentir del *río de construcciones e ilusiones que teje la necesidad de vivir.* Cuando rescata mi sentir del gran constructor, *el deseo*, lo rescata de la individualidad y de la egocentración.

Jesús o el Buda salvan cuando rescatan todo nuestro aparato perceptor y sensor del enclaustramiento que provoca la necesidad. Ese enclaustramiento es un ensimismamiento que provoca el sentimiento de individualidad.

Acudir a ellos como Salvadores para que conserven mi individualidad en este mundo y en el otro, es no comprender lo que es el corazón de su mensaje y de su misión.

Cuando los grupos religiosos, las Iglesias, se orientan casi exclusivamente hacia la salvación de las almas, se adentran en un terreno de ambigüedad que sirve más para paliar el miedo a la muerte, al dolor y al desamparo de las personas (por eso tienen audiencia) que para recorrer el camino que los maestros nos proponen.

Sin embargo, el mensaje de salvación y de vida eterna de las Iglesias está perdiendo audiencia en las nuevas sociedades científicas, laicas y sin creencias. Para los hombres de esas sociedades, las tradiciones religiosas tendrían que ser menos ambiguas y mucho más lúcidas con respecto a lo que ofrecen. Si invitan a la creencia en la vida de ultratumba del individuo, perderán lo mejor de la posible audiencia y recogerán sólo a los acobardados.

Los hombres de las nuevas sociedades están impedidos culturalmente para aceptar someterse a creencias que sirvan para mitigar el miedo. Si sólo se les ofrece la *fe en la salvación eterna* y los medios para conseguirla, se quedarán sin nada; se verán abandonados por las grandes tradiciones religiosas del pasado.

A nuestros contemporáneos hay que ofrecerles hechos no creencias en la vida de ultratumba. ¿Qué hechos? Nuevas dimensiones del conocer y del sentir.

LOS CREYENTES NO RESULTAN REALIZACIONES HUMANAS ATRAYENTES

Hombres y mujeres religiosos mal construidos

Con demasiada frecuencia el contacto con hombres y mujeres que se dicen religiosos resulta ser penoso y poco estimulante.

Cuando se vive de creencias, uno se entrega incondicionalmente a ellas. Por lo menos se esfuerza en ello.

Entregarse a creencias es entregarse a imágenes, símbolos, construcciones lingüísticas, complejos imaginarios, fantasmas en el sentido etimológico de la palabra.

La construcción imaginativa, simbólica es capaz de llamar y conmover a la sensibilidad, pero sólo hasta un cierto punto, porque los perceptores, la sensibilidad, la carne sólo se conmueven real y definitivamente frente a la realidad concreta, no frente a su representación. Las construcciones mitológicas, simbólicas, imaginativas son construcciones concretas pero no tienen consistencia para conmover por sí mismas a la sensibilidad, son formaciones vicarias de la realidad que únicamente tienen poder para conmover por la virtud de la realidad a la que aluden: una realidad concreta que ya no es representación.

Por consiguiente una vida religiosa que se fundamente en creencias se basa en representaciones. Si se detiene ahí, será capaz de iniciar una cierta conmoción de la sensibilidad pero insuficiente para conseguir solidez y auténtica realidad en el sentir. Para conseguir la firmeza y la continuidad en la adhesión de la sensibilidad a la creencia tendrá que recurrir a una orden de la voluntad.

Así nos encontramos en una extraña situación: el mito, el símbolo, la representación recogida en la creencia apelan a la

sensibilidad, pretenden llegar a ella pero no tienen suficiente entidad en sí para conmoverla eficazmente porque todas esas formaciones son "representaciones" y lo que representa no es la realidad, son entidades sustitutas que no tienen el poder de la realidad genuina. Se suple esa deficiencia mediante una orden de la voluntad: la de permanecer firmes en la creencia, sometiendo a ella a la sensibilidad. El sentir es obligado a conmoverse con la creencia. Pero un sentir, una conmoción por orden de la voluntad no es real, es ficticia, sonará siempre a falsa.

Esta es la situación real de muchos creyentes que se esfuerzan sinceramente por hacer un camino religioso serio. Trabajan desde la creencia y suponen que operando desde ahí "consecuentemente" será suficiente para llegar al sentir, a la percepción, a la valoración, al sentido ético, a la carne. La construcción que resulta no es convincente: una carne que dice que siente lo que cree, pero que no es verdad porque lo que en realidad hay es un sentir sometido a la orden imperativa de la voluntad; un corazón que dice que ama, pero que no es cierto porque es sólo un corazón sometido a una orden.

Los hombres y mujeres que viven en esta situación largo tiempo se transforman en hombres y mujeres irreales, falsos, apariencias del amor y del sentir, pero carentes de auténtica espontaneidad, frescura, proximidad.

Las personas que se edifican desde la creencia y la voluntad son duras aunque pretendan con su voluntad ser misericordiosas y tiernas porque son personas con el sentir paralizado por la sumisión.

Quienes se construyen como hombres religiosos desde la creencia y la voluntad, hacen de la religión un deber, un arduo deber. No pueden llegar a comprender las afirmaciones de los maestros cuando dicen que el camino interior es un camino de

libertad, de ligereza, de frescura y espontaneidad, de inmediatez en el percibir y en el sentir; que es un camino en el que la mente se libera de toda coerción y se despierta a la interminable curiosidad e interés. El camino de los maestros no es el cumplimiento de un deber, es la consecución de un gozo creciente, de la reconciliación con todo. Es un camino de novedad continua, de dedicación completa, pero no por imposición sino por pasión; un camino de arduo esfuerzo, pero querido porque se sabe por experiencia que siempre rinde ciento por uno.

El camino religioso no es un deber, es por el contrario, la más espléndida de las posibilidades humanas. No es una tarea que a uno le imponen los poderes supremos y que uno debe asumir; es una dicha, una inmensa fortuna, la más improbable de las posibilidades imaginables a un pobre viviente como somos los humanos.

¡Qué gran injusticia y qué gran calamidad es hacer de la religión el más arduo y serio de los deberes! Hay que reivindicar la religión como el mayor placer y el mayor gozo. Los patrones culturales que hicieron de la vida humana una sumisión, un deber, convirtieron a la religión en la fuente y la raíz de toda sumisión, del supremo deber. Ahora que nos hemos liberado de aquellos patrones culturales podemos empezar a comprender que vivir no es someterse sino ser libre, creativo, fresco. Ahora podemos además comprender que haber hecho de la religión un deber fue una mala jugada de la historia humana. Es preciso liberar a la religión de los patrones culturales de la sumisión; vamos a hacerle justicia para poder aprender de ella el supremo mensaje de todos los grandes maestros: el conocimiento que libera, que reconcilia, que llena de gozo y de amor por todo.

Dos formas de no creer en nada

La religión no es creer nada, no es sumisión a creencias sino, por el contrario, liberación de toda creencia. Pero hay dos maneras de no creer en nada, una es religiosa, la otra no.

Una, la más frecuente, es fruto del escepticismo. El escepticismo es una forma de inmadurez porque arranca del ansia de seguridad en el conocimiento. La seguridad en el conocimiento llega a importar más que el conocimiento mismo.

Cuando se busca en el conocimiento la firmeza y la seguridad por encima de todo, hay tendencia a deslizarse hacia el escepticismo. El conocimiento siempre se produce en la precariedad y se mantiene en ella; por tanto, difícilmente puede dar el tipo de firmeza y seguridad que se le exige. Cuando se va al conocimiento con esas exigencias se termina desconfiando del conocimiento. Esa desconfianza tiene algo de protesta, de objeción levantada frente a la precariedad del conocimiento y de la naturaleza humana. En otras ocasiones el escepticismo es protesta y rechazo de quienes sostienen poseer verdades de certeza indudable, pero que se apoyan más en la ideología y la creencia que en el conocimiento.

Hay otra forma de conocimiento que no necesita creer en nada, y no lo necesita por madurez, por apertura sin condiciones a la realidad. En ese caso, no creen en nada y no es por falta de fe o por desconfiar de las cosas, de la naturaleza humana o del conocimiento; no creen para no adherirse a ninguna fijación, para ser libre de cualquier formulación de lenguaje. Esa libertad se consigue por el amor y la entrega incondicional a las cosas mismas. Cuando se logra una entrega abierta y confiada a las cosas, una presencia total a las realidades, no tiene ya ningún sentido hablar de creer.

No es necesario creer, porque la presencia real e inmediata de lo que nos rodea genera una certeza firme, sólida y vacía. Es a la vez una certeza sólida y vacía porque su inmediatez la hace libre de toda formulación, figuración y libre de toda posible sumisión a cualquier formulación y figuración.

La apertura incondicional a la presencia inmediata, inmensa y profunda de las realidades, abre a la comprensión de todas las afirmaciones de todas las tradiciones religiosas; abre a su aceptación y a su veneración, pero libera, a la vez, de la sumisión y de la sujeción a ninguna de ellas.

Un hombre así ya no cree en nada, pero no como fruto del escepticismo y de la desconfianza, sino como fruto de la apertura, entrega y aceptación completa de la realidad que realmente hay. La entrega es interés y amor. La apertura y la entrega son a la realidad misma, no a una formulación o a una figuración.

Una actitud así frente a lo que hay es la única verdadera y radicalmente libre.

LA GRAN MUTACIÓN CULTURAL EXIGE UNA GRAN MUTACIÓN RELIGIOSA

Sociedad tradicional y sociedad postradicional

Los desplazamientos en el sentir los ha provocado el corrimiento cultural que estamos padeciendo. Nos hallamos en un período de transición evidente: transición a una sociedad postradicional en el mundo entero.

La primera sociedad industrial no fue todavía una sociedad postradicional, porque en ella existió con fuerza la influencia constante de la tradición. En la sociedad de la primera industrialización seguían existiendo muchas cosas dadas y predeter-

minadas por la tradición, las más importantes quizás, porque la ciencia y la industrialización no se extendieron a todos los ámbitos de la vida ni a la totalidad de la sociedad.

A medida que la ciencia y la tecnología se generalizaron hasta modificar todos los modos de vida, la tradición se fue perdiendo. La generalización de la vida industrial y la irrupción de la segunda revolución industrial de las sociedades de innovación constante arrastraron a nuevos estilos de vida que ya no podían regularse por la tradición.

El experimento universal de la nueva modernidad interfiere en todas las instituciones hasta llegar al tejido de la vida cotidiana. Cada uno de nosotros se encuentra atrapado en nuevas formas de vida cuyas consecuencias son inciertas tanto para los individuos como para las colectividades. Nos vemos forzados a abandonar las tradiciones porque tenemos que vivir de movernos continuamente. Esa innovación constante nos empuja a una incertidumbre constante. Nunca antes había vivido la humanidad tal cantidad y calidad de incertidumbre.

Sociedad tradicional es la que está regida por la tradición. La tradición es una orientación hacia el pasado. En la sociedad tradicional el pasado configura el presente y organiza el futuro. El pasado modela el futuro para poderlo repetir. La clave del éxito está en el pasado, por eso se le reproduce.

La tradición está vinculada a la memoria colectiva. La tradición es una manera de organizar la memoria colectiva. La memoria es un proceso social activo que no se puede identificar con el simple recuerdo porque supone un constante trabajo de interpretación para reelaborar continuamente el presente según los patrones del pasado.

Los rituales colectivos son modos prácticos y eficaces de asegurar la conservación social de la tradición. El ritual tiene que ser interpretado, y la interpretación no se deja en manos de profanos. La interpretación ha de relacionar el ritual con una verdad formulada de la tradición. Esa misma interpretación establece una conexión indisoluble entre las verdades de la tradición y una casta de guardianes. La tradición supone unas verdades a las que únicamente algunas personas tienen completo acceso, esas personas son los guardianes.

La tradición posee unas palabras de verdad que fundamentan los rituales y que constituyen un discurso que no puede ser contradicho porque tiene poder coercitivo. El alma y la eficacia del poder coercitivo de la tradición residen en una combinación de aspectos religiosos, morales y emotivos.

La verdad que formula la tradición atribuye al rito una eficacia causal. Los guardianes son los agentes o mediadores esenciales de esos poderes causales; ellos son los únicos autorizados a manipular el misterio. Sus arcanas habilidades derivan más de su implicación en el poder causal de la tradición que de su dominio de cualquier cuerpo de conocimientos públicos o secretos.

Podría parecer que los guardianes de la tradición tienen una función similar a la de los expertos de las sociedades modernas (los proveedores de sistemas abstractos), pero la diferencia entre unos y otros es completa. La característica del guardián en el orden tradicional es el estatus y no la cualificación.

Los guardianes nunca se convierten en simples profanos. El guardián es la tradición en carne y hueso.

Veamos algunas de las formas con las que las sociedades modernas se han apartado de las tradicionales. En la sociedad tradicional la certeza excluye a la duda. En la nueva sociedad la certeza debe haber superado la duda. En la nueva sociedad la experiencia de universalidad que proporcionan las comunicaciones relativiza todas las formas.

Mientras que las tradiciones se mantuvieron ampliamente seguidas, el saber no se diferenciaba mucho de la tradición. Por ello la diferencia entre guardianes y expertos no era obvia.

La cultura no tradicional ha de prescindir de la autoridad de los guardianes porque está despojada de verdades formuladas como intocables. Las verdades son intocables sólo cuando el pasado debe configurar el futuro.

Para la nueva sociedad todo conocimiento es revisable. Esa es una experiencia liberadora pero es también una fuente de ansiedad porque el individuo siente que el suelo se mueve siempre bajo sus pies. La ciencia se ha de construir sobre suelos movedizos, sobre placas que se desplazan. En esa nueva sociedad el principio de que "no hay nada sagrado" es un principio universal. Nada debe ser considerado incuestionable. En cada momento hay una desconcertante diversidad de propuestas teóricas y prácticas que rivalizan entre sí.

En semejantes condiciones culturales generales, también la vida cotidiana se construye sobre suelos que se desplazan continuamente.

La especialización es algo intrínseco a un mundo dotado de gran poder de reflexión. Los especialistas se multiplican pero sin formar una casta intocable.

Las teorías, conceptos, descubrimientos y tecnologías de los expertos se filtran en todos los órdenes de la vida. Hay una constante reapropiación social de los conocimientos del experto.

La sociedad postradicional es intensamente globalizadora. Esa globalización socava el exclusivismo de la sociedad tradicional.

Los vínculos sociales de la sociedad postradicional tienen que constituirse de un modo efectivo sin que puedan ser heredados del pasado; se han de conseguir desde la voluntariedad, no desde la sumisión. Sin poder emplear la sumisión y la coerción se requieren nuevas formas de interdependencia voluntaria. La apertura al otro es la condición de la solidaridad en un orden cosmopolita.

La duda, que es la condición del movimiento, puede desviarse y alimentar la ansiedad. La incertidumbre puede terminar pesando muy gravemente sobre los colectivos.

En las nuevas sociedades los ricos y los pobres se distancian cada vez más, tanto a nivel local como global, sin que hayan procedimientos ideológicos de mitigación, ni claros medios políticos de corrección.

Hay que abandonar las "viejas maneras" de hacer el camino religioso

Cuando las condiciones culturales han cambiado tan drásticamente ya no podemos hacer el camino religioso como lo hicieron nuestros antepasados, con jerarquías, papas, obispos, sacerdotes, sumisión a creencias y rituales agrarios, a iglesias exclusivas que excluyen.

Esa fue la manera de caminar de otros tiempos. Eso hizo su servicio y, por tanto, no tiene sentido ni juzgarlo ni condenarlo; hay que aceptarlo como fue.

Pero eso, en la forma en que se vivió y que se pretende que continúe, debe terminar, porque no es una forma adecuada a las nuevas maneras culturales.

Hay que abandonar, con claridad y decisión, las viejas formas agrarias, autoritarias y exclusivistas de hacer el camino religioso.

No hay que abandonar, en cambio, la inmensidad de sabiduría que hay en esas tradiciones milenarias.

Utilizando una venerable imagen: hay que recoger el vino sagrado de las viejas tradiciones, abandonando, sin ira, con veneración y respeto pero sin dudar, las viejas y sagradas copas.

Las viejas copas las conservaremos en nuestra memoria, como conservamos con respeto y agradecimiento la memoria de nuestros antepasados.

Lo que fueron las copas sagradas de nuestros antecesores, en las que se bebía el vino, ya no son las nuestras. Nosotros no tenemos más remedio que usar otras copas, si queremos beber el vino. Tenemos que labrar copas nuevas con nuestros mejores materiales y con el mayor de los cuidados. Pero esas nuevas copas las hemos de construir con nuestras propias manos, no las podemos recibir ni del cielo - del cielo recibimos el vino -, ni de nuestros mayores.

Es doloroso tener que abandonar las viejas y venerables copas y es arriesgado tener que construir copas dignas de recibir el sagrado vino; pero no tenemos otra solución. Esa es, además, la sagrada manera de seguir las tradiciones; esa es la auténtica fidelidad, la única posible en las nuevas circunstancias.

En las sociedades industriales el camino al silencio tendría que adoptar formas laicas, no religiosas, pacíficas

Las sociedades industriales avanzadas son sociedades estructuralmente laicas porque sus tramas culturales no presuponen a Dios ni cuentan para nada con Él. En sociedades así, el proceso hacia el silencio no debiera hacerse con formas religiosas.

Para Occidente las formas religiosas están ligadas a una concepción teísta de la realidad y de la vida humana. La modalidad

religiosa del camino interior enlaza indisolublemente el proceso al silencio con la creencia en un Dios, con la aceptación de un proyecto de vida recibido de Dios al cual hay que someterse. Esta manera de hacer el camino interior, es decir, el camino al silencio, encaja muy difícilmente con lo que son las estructuras de las sociedades industriales desarrolladas.

El camino religioso es fijo e impositivo: tampoco eso encaja con sociedades en continuo movimiento.

En el camino al silencio tendría que quedar explícito que las formas teístas son únicamente un método entre otros de hacer el camino interior.

Las formas laicas, no religiosas, de presentar y hacer el camino interior tendrán necesariamente una primera entrada más mental. Después de esa entrada desde la mente tendrán que intervenir las demás facultades.

Las formas no religiosas del camino interior partirán también de la autonomía de individuos y grupos porque habrá que abandonar la vía de la sumisión y adoptar la vía de la iniciativa y la creatividad.

Cuando falta la trama teísta del sentir es inútil presentar el camino interior con formas religiosas porque tal propuesta no podría asentarse y penetrar realmente en el sentir.

De nada vale lamentarse de que nuestra cultura sea así. Es así y continuará siéndolo. La extensión de las estructuras económicas, sociales y culturales propias de las sociedades industriales a todas las capas de la sociedad, junto a la desaparición total de todo tipo de sociedad preindustrial, tiende a barrer de los individuos y de los grupos las tramas teístas del sentir. Esta tendencia es irremediable y no se frenará ni dará marcha atrás; no hará más que progresar en intensidad y en extensión.

La trama teísta del sentir o ha desaparecido ya o está en recesión inevitable. No se puede pretender que haya otra trama que la que hay. Querer recuperar las estructuras teístas del sentir sería una pretensión irreal sólo válida para grupos minoritarios y marginales de los colectivos industriales.

Sólo desde un asentamiento realista en las tramas no teístas del sentir podrá vivirse el significado de las tradiciones teístas. Sólo se puede hablar de Dios a los hombres de las sociedades industriales avanzadas sabiendo que ni tienen Dios ni lo volverán a tener como sus antepasados. Habrá que aprender a tener Dios como si no se tuviera; esa es una manera real aunque muy sutil de tener Dios.

Las comunicaciones han puesto en contacto a todas las tradiciones religiosas de la tierra; eso ha diluido la pretensión exclusiva y exclusivista de las religiones teístas. La comunicación y la información sobre otras tradiciones disuelven las exigencias absolutas del sentir con respecto a las tradiciones religiosas y las grandes figuras sagradas. Cuando el sentir no vive esas figuras con formas absolutas resulta imposible la sumisión y se hacen difíciles las formas cultuales de la religión.

Estamos en el final del estilo religioso de presentarse y vivirse el camino interior y estamos, también, ante una de las transformaciones más radicales del pensar y sentir de los hombres con respecto a las dimensiones que cubrían las antiguas religiones.

Se acabó la época en la que las diversas tradiciones religiosas se enfrentaban desde el supuesto de una verdad con pretensión absoluta y exclusiva frente a otra verdad con pretensión absoluta y exclusiva.

Todas las tradiciones religiosas tienen que recodificarse en las nuevas condiciones culturales. Recodificar es una forma de reconversión. Cuando se recodifica el pasado no hay fundamento para atacar las formas tradicionales de vivir la religión ni menospreciarlas. Lo único serio que hay que hacer es poner las condiciones adecuadas para llegar a aceptar y reconocer las estructuras culturales realmente existentes.

Si en las nuevas circunstancias de las sociedades industriales dinámicas, las nuevas formas de hacer el camino interior se enfrentaran a las del pasado, las condenaran y las menospreciaran, se falsearían a sí mismas. Sin embargo, hay que distanciarse, con decisión, de las viejas formas religiosas del pasado de pensar, sentir y organizarse; y hay que hacerlo con sencillez, seriedad, radicalidad y espíritu pacífico para poder hacerse dignos de absorber y heredar la integridad de la vieja sabiduría.

EL NUEVO CONTEXTO CULTURAL DE LAS GRANDES PREGUNTAS HUMANAS

Primera gran cuestión: el nuevo contexto cultural de la muerte

En una época en la que las creencias han perdido su poder, hechos tales como la muerte no pueden ser mitigados. Para nuestros contemporáneos la muerte es un hecho duro e imposible de diluir o transformar mediante creencias religiosas. Por ello, todas las grandes cuestiones humanas deben plantearse desde ese hecho en su nueva situación cultural.

El aguijón fortalecido de la muerte, imposible de suavizar, provoca que los grandes temas que se planteaban nuestros antepasados, como "de dónde venimos" o "a dónde vamos" pierdan su sentido. A esas preguntas la muerte contesta cruda e irrefutablemente: venimos de la tierra y volvemos a ella. En las nuevas circunstancias todo pasa necesariamente por la asimilación dura de la muerte sin mitigación.

Sin embargo, la solución más habitual de nuestros contemporáneos con respecto a una muerte que ya no se puede mitigar es intentar olvidarla, intentar apartar de ella la vista. Esa pretensión, nunca conseguid del todo, tiene un alto precio: la irrealidad y falsedad del proyecto personal y social.

Desde la perspectiva de las sociedades preindustriales - con su idea estática de la realidad, con su metafísica de las esencias, con especies vivientes fijadas y almas inmortales -, la muerte es un accidente sin lógica. Desde la perspectiva de la deriva creativa de la vida, por el contrario, la muerte es parte de su lógica; desde ahí la muerte muestra su racionalidad.

La rápida sucesión de generaciones forma parte de la estrategia central de la vida. Las circunstancias en las que se desarrolla la vida mutan continuamente y en ocasiones bruscamente: el clima, el espacio, las interacciones de las especies vivientes entre sí, la intrusión de la acción de la cultura, etc., provocan cambios constantes. La vida tiene que estar creando formas continuamente, tiene que innovar siempre tanteando nuevos caminos, nuevas derivas viables. Para poder llevar a término ese tanteo dinámico y creativo tiene que hacer que las generaciones se sucedan con celeridad.

Si no existiera la muerte, si las especies fueran estables, la vida se arriesgaría a la extinción en un medio continuamente cambiante. Si sólo existieran individuos que no murieran o especies fijadas, los cambios en el medio amenazarían a la vida en su conjunto.

Sólo abriéndose en un abanico de formas en continuo movimiento, sucesión, diversificación y variación, la vida es capaz de responder a todos los cambios y es capaz de sobrevivir a las grandes extinciones de especies, como las que desaparecieron en la época de la extinción de los trilobites o la de los dinosaurios; sólo así la vida puede ser plenamente creativa en todas las circunstancias.

Por tanto, la muerte forma parte de la lógica de la movilidad, creatividad, adaptabilidad y de las técnicas de sobrevivencia de la vida. La muerte de una generación de individuos que es sustituida por otras y otras generaciones es la forma que tiene la vida de ser rápida, flexible, móvil, creativa y eficaz.

Segunda gran cuestión: el nuevo contexto cultural del individuo

Cuando el eje de los sistemas de producción se desplaza del individuo autárquico a los equipos de individuos especializados, las personas descubren su radical insuficiencia. En la sociedad inteligente son los equipos lo que cuenta, no los individuos aislados.

Las nuevas formas culturales y sociales han resituado la importancia del individuo y, con ello, han desplazado y replanteado la cuestión del sentido de la vida humana. El individuo autárquico ya no es el punto de perspectiva. La importancia del individuo ha crecido pero no como autárquico sino como simbiótico porque el eje de la vida económica no es el individuo sino el equipo.

Tercera gran cuestión: la nueva manera de cohesión colectiva

En las sociedades en las que el éxito económico se obtiene por la capacidad de innovación de los equipos inteligentes, los sistemas de cohesión colectiva no pueden pasar por unas mitologías, ideologías o autoridades a las que haya que someterse.

La cohesión colectiva a través de la sumisión a relatos míticos está casi completamente liquidada en las sociedades desarrolladas. La cohesión colectiva a través de la sumisión a ideologías está en claras vías de extinción. La cohesión por la sumisión a una autoridad no es la forma más eficaz de organizarse la sociedad inteligente. La cohesión interna de los grupos sociales inteligentes no puede pasar por la imposición, la dominación o el adoctrinamiento. No existen criterios de prestigio externo que validen la sumisión de las nuevas sociedades a proyectos de vida y de organización. Ni los dioses, ni la naturaleza, ni la historia

son garantes de los proyectos que cohesionan a los equipos de las sociedades de innovación.

Sólo proyectos que sean asumidos libremente son capaces de trabar entre sí a hombres cuyos saberes especializados les hacen libres de toda sumisión forzada. Sólo el acuerdo libre sobre un proyecto de vida y de sociedad podrá ligar eficazmente a esos hombres para formar una unidad creativa.

Los miembros de las nuevas sociedades necesitan ser libres para producir innovación científica, tecnológica, innovación en bienes y servicios; no pueden, por tanto cohesionarse por sumisión sin dañar su espíritu creativo. Quienes crean conocimientos, modos de trabajo, formas de organización y de vida nuevos, no se someten a valores impuestos.

Cuarta gran cuestión: el nuevo contexto cultural de la religión

La manera de ser de los sistemas de cohesión colectiva, propia de las sociedades inteligentes, replantea de raíz no sólo el carácter de los valores personales y colectivos sino también la gran cuestión religiosa.

En unas condiciones culturales como las que imponen las sociedades cuya economía y vida colectiva depende de la innovación, la cuestión religiosa debe disociarse de la imposición, de la indoctrinación y de la sumisión y tiene que relacionarse intrínsecamente con la libertad de individuos y de grupos, con la creatividad, con la máxima iniciativa, con la diversidad que acompaña a la creatividad profunda de personas y equipos.

En sociedades que tienen que vivir del continuo cambio en ciencias, tecnologías, modos de trabajo, formas de organización, proyectos, valores y fines, la religión tiene que disociarse explíci-

tamente de todo lo que comporte fijación, creencias intocables, modos de vida y organización y valores colectivos fijados. Una sociedad que tiene que comer de mover continuamente todos sus niveles, no puede vivir una religión que sea fijación o que estorbe su movilidad.

Hasta ahora la religión se adecuaba a sociedades estáticas que por ello eran sociedades de creencias, ahora la religión se tendrá que vivir en sociedades dinámicas que tienen que excluir las creencias, porque fijan, y partir de supuestos, de proyectos.

Quinta gran cuestión: la religión debe ser comprendida desde la confluencia de todas las tradiciones religiosas

El cristianismo tiene que salir del enclaustramiento provinciano y exclusivista de su tradición religiosa para entrar en una sociedad en la que todas las religiones confluyen sin poderse excluir unas a otras, sin poderse menospreciar y ni poder siquiera ponerse unas por encima de las otras.

La nueva sociedad universal no puede tolerar que las tradiciones religiosas sean causa de enfrentamientos o de graves discordias entre los hombres. Las nuevas sociedades industriales exigen que todas las tradiciones se esfuercen para adaptarse a las nuevas condiciones de la cultura para que puedan servir a la unión, la concordia, la comprensión, la comunicación y la paz de todos los hombres con sus diversas riquezas culturales y religiosas.

En la aldea global disponemos de varias tradiciones religiosas para aprender a hacer el camino interior. Gracias a la universalización de la cultura y a las comunicaciones, todas las grandes tradiciones de la humanidad, con sus textos sagrados y sus maestros, están a nuestra disposición y a nuestro alcance, son nuestras. En esta nueva circunstancia, universal y ecuménica, no tienen ningún sentido la oposición, el exclusivismo, el provincialismo enclaustrado de las tradiciones religiosas ni ninguna de las actitudes que de ahí se derivan.

Todas las tradiciones que nos han legado nuestros antepasados en el mundo entero, tienen que ser reinterpretadas y reconvertidas a las nuevas condiciones culturales. Ninguna tradición, por sacrosanta que sea y se sienta, puede eximirse de esa tarea.

No tiene ninguna lógica convertirse de una tradición a la otra. Puede uno insistir en una u otra tradición pero jamás con el espíritu del converso. No es sabio abandonar una ortodoxia (porque se tiene dificultades con sus símbolos, rituales, creencias, organizaciones) para pasarse a otra ortodoxia (con todos sus símbolos, rituales, creencias, organizaciones) que porque es culturalmente más lejana hace sentir menos su inadaptación a las nuevas circunstancias. Quien actúa así no camina por su pie, sólo sustituye unas andaderas por otras.

Los occidentales de tradición cristiana podemos practicar el budismo y ser budistas en su modalidad zen o en cualquiera otra de sus formas, pero tendremos que serlo con unas maneras de pensar, sentir, vivir y simbolizar que no serán las mismas que las de los monjes zen chinos o japoneses.

No somos capaces de vivir la tradición cristiana como la vivieron nuestros antepasados no por flaqueza de nuestra adhesión a la tradición sino por integridad: nos negamos a la falsedad que supone fingir que no advertimos que nuestras formas de pensar, sentir, organizarse y vivir son radical e inevitablemente diferentes de las de aquellos que nos legaron la tradición.

Si sintiendo esta incomodidad nos refugiamos en una tradición religiosa oriental, asumiendo todo su aparato de creencias, gestos rituales y símbolos, algo no está funcionando seriamente. Quien huye de su propia ortodoxia, porque le asfixia, y se refugia en otra ortodoxia es todavía un hombre con mente y sensibilidad del pasado. Quien huye de la ortodoxia que le propone la propia tradición pero añora refugiarse en otra, no sabe todavía lo que es andar el camino que proponen los maestros de todas las tradiciones. Quien al tener que dejar atrás unas formas claras, definidas y precisas de creencias, actuaciones y ritualizaciones, está inquieto hasta encontrar en otra tradición unas formas concretas, claras establecidas y fijas, ese no tiene todavía la mente y el corazón que se requiere para ser caminante; ese tiene todavía la mente y el corazón de un sometido que perdió a un señor y está buscando otro porque sólo sometido se siente en paz y seguro.

Se han de poder usar todas las tradiciones, todas o sólo una, pero siempre sin someterse a ninguna. Ese es el criterio.

Todas las tradiciones y todos los maestros enseñan el "no-camino" porque enseñan a construirse el camino al andar. Todos los maestros son maestros de la desnudez, del camino que está más allá de todos los límites, fronteras, convenciones y patrones; por ello, todos son maestros de la máxima creatividad e iniciativa, ¿cómo si no se podrá andar más allá de los límites?

Ninguna tradición ofrece patrones que resulten eficaces sólo sometiéndose a ellos y repitiéndolos fielmente. La sumisión y la repetición crean siervos. Las tradiciones no proponen verdades a creer o modelos a imitar; ofrecen obras hechas, creaciones concluidas que conmueven e incitan. Se asemejan a los poemas, a los cuadros, a las obras musicales que estremecen e inducen a indagar en la dirección en que se expresan.

Todas las tradiciones están ahí como una inmensa provocación y como un inmenso arsenal que hay que utilizar libremente para la propia indagación; están ahí para ayudarnos en el seguimiento del propio y exclusivo camino.

La pacífica confluencia de todas las tradiciones religiosas de la humanidad

Las tradiciones religiosas occidentales (judaísmo, islamismo y cristianismo) han mantenido en toda su historia - por razones culturales, no religiosas - la pretensión de llegar a ser algún día la única forma religiosa existente. Han buscado convertir a todos los miembros de las otras comunidades religiosas para que llegue un momento en el que desaparezca de la faz de la tierra cualquier otra pretensión de verdad que no sea la propia. Han sostenido ser la verdad exclusiva y excluyente. También las tradiciones orientales (budismo e hinduismo) han caído en esa pretensión, pero siempre de una forma más matizada, menos absoluta y exclusiva.

Gracias a Dios, esa pretensión de oriente y occidente fue siempre un fracaso.

Todos los grandes maestros han afirmado que predicaban de nuevo la vieja enseñanza. Todos ellos tuvieron que hacer cambios drásticos en lo que era la concepción y práctica habitual de la religión en su entorno para poder recuperar la frescura y la fuerza de la verdad y sabiduría antigua. Los cambios drásticos fueron precisos para que las gentes no se identificaran con los aspectos externos de las grandes enseñanzas, para que las gentes se liberaran de la letra y recuperaran el espíritu.

Si sólo te fijas en las distinciones existentes entre los maestros y no ves más que las diferencias, serás una presa fácil de la ceguera de aquellos maestros que cosifican el Buda, el Tao, los misterios, las maravillas, los poderes y los estados, lo cual, de una forma u otra, terminará cosiendo tus labios, clavando tus párpados y apesadumbrando tu corazón. ²

² Dahui, Yuanwu, Foyan, Yuansou y otros: *La esencia del zen. Los textos clásicos de los maestros chinos*, selección, traducción y epílogo de T. Cleary. Barcelona, Kairós, 2ªed. 1994, pg. 127.

Toda forma religiosa, por grande que sea el maestro de la que procede, es como una ola poderosa de la inmensidad del océano. La ola manifiesta el poder y la naturaleza del océano. Cada una de las olas es el océano, pero el océano no puede ser identificado de forma exclusiva con ninguna de las olas que llegue a nuestras playas. Es bueno recibir el impacto de varias olas para llegar a comprender mejor que lo que nos manifiesta el poder de cada una de las olas. La sacudida de varias olas nos llevará a sentir con claridad que las olas y el océano no son dos pero tampoco son uno.

Los símbolos, las imágenes y las expresiones de los grandes maestros adquieren poder para conducir e iniciar en el conocer y sentir silencioso no cuando excluyen otras imágenes, símbolos y expresiones sino cuando permiten e incitan a que confluyan. Toda la fuerza del símbolo "Dios" no se ejerce cuando excluye expresiones tales como "el Vacío", "el Poder", "Eso", "el Gran Ancestro", "el Gran Espíritu", sino cuando es capaz de confluir con todas esas expresiones, cuando puede iluminarlas y ser iluminado por ellas.

Cualquier imagen y expresión religiosa válida debe conducir al silencio; pero el silencio no es la ausencia de toda actividad imaginativa y expresiva; el conocer y sentir silencioso no equivale a mente y corazón en blanco sino a la conjunción de todos los contenidos imaginativos, mentales y sensitivos posibles, sin separación ni contraposición.

LA GRAN OFERTA DE LA SABIDURÍA DEL PASADO

LA VERDAD

Los rasgos de la verdad religiosa

El camino del silencio es el camino hacia la verdad; pero es un camino que comporta un arduo aprendizaje porque en él hay que habituarse a reconocer la verdad en sutiles ropajes.

La verdad religiosa es como la luz, sólo se la ve en lo que ilumina; no tiene forma propia, adopta la forma de aquello donde se refleja.

Cuanto más profunda aparece la verdad, más tenue y traslúcida se presenta.

Cuanto más intensa es la luz de la verdad, más sutil es y más inasible.

Este es un extraño camino para nosotros, pobres animales vivientes.

Sin embargo, a pesar de ese carácter tenue e intenso, cuanto más sutil es la verdad y menos forma propia tiene, más peso de certeza genera.

¡Qué difícil es aprender a reconocer la contundencia de la fuerza de la verdad en sus traslúcidos y huidizos ropajes!

Hacer el camino religioso es aprender un conocer y un sentir que une indisolublemente el progreso en la verdad con el crecimiento en la sutilidad; es aprender a comprender y sentir que cuanto más se adentra uno en la sutilidad, más crece el peso de la certeza.

Todavía hay otro aspecto de la verdad religiosa: cuanto más evidente es la verdad, menos somete. Cuanto más crece uno en el conocimiento más libre se hace.

Conocer y sentir la verdad es conocer y sentir la libertad.

Así resulta que cuanto más patente y desvelada es la verdad, más sutil es; cuanto más sutil, más sin forma propia es; cuanto menos forma propia tiene más cierta es; cuanto más cierta, menos somete.

Cuando uno es testigo de la evidencia innegable de la luz, cuando uno se hace capaz de reconocerla sin identificarla con ninguno de los objetos en que se refleja, se hace libre de toda forma y de todo color.

Uno aprende que la luz no es esta forma o ese color porque se refleja en todas las formas y en todos los colores.

Uno aprende a reconocer la claridad, evidencia y sutilidad de la luz sin quedar sometido ni siquiera a la forma o el color en el que se aprende a reconocerla.

La luz es luz porque ilumina, porque es sutil, inasible, etérea y sin forma propia.

Porque la luz no tiene forma propia lo ilumina todo y no se somete a nada. Esa es su fuerza. Esa manera de ser lo hace todo evidente e indudablemente claro.

El camino religioso es aprender a comprender y sentir que andar hacia la verdad completa es andar hacia la sutilidad y la inasibilidad suma, es andar hacia el convencimiento inquebrantable y hacia la libertad sin límites.

Para hacer ese desconcertante camino se requiere amor hasta la pasión, espíritu de indagación y valor, mucho valor.

El rostro originario de las personas

El rostro originario de cada hombre no es el rostro de su "yo". ¿Qué quiere decir esta oscura frase?

Las caras humanas no son propiamente el rostro del "yo" de las personas. El "yo" no es una realidad sino sólo una función, un mecanismo, una ficción que construye la vida para seguir su camino de individuo en individuo. El "yo" es el mecanismo de autorreferencia a las propias necesidades; es, también, el supuesto de la contraposición de un núcleo de necesidades a un entorno entendido como campo donde satisfacerse.

Sin la construcción de esa contraposición, "núcleo de necesidad/campo de caza", no habría forma de computar adecuadamente el medio ni de satisfacer las necesidades.

Tenemos, pues, una comprensión de la realidad como núcleos de autorreferencia y el entorno, ¿las cosas son así?

Los vivientes tienen que comprender y sentir las cosas así. Tanto la dualización - la contraposición "yo/campo" - como la suposición de un fuerte núcleo de autorreferencia - "el yo" - son mecanismos de la vida para caminar por el espacio y el tiempo y sobrevivir.

En el espacio el yo se interpreta como un sólido punto de referencia frente a un campo. En el tiempo el yo se interpreta como una historia y como un proyecto.

Los maestros religiosos dicen que tanto el "yo", con su historia y su proyecto, como su "contraposición al campo" son una ficción, una ilusión.

La realidad, cuando no se comprende y siente todo desde la necesidad, resulta no ser así.

El rostro auténtico de la verdad del yo, el "rostro original" de los hombres - en expresión budista zen - no es el rostro de una función, de una ficción.

Sin embargo, cuando las personas no tienen más dimensiones vividas en la percepción, en el sentir y en el comprender que las que articulan las necesidades, entonces, su rostro es sólo el rostro del yo; es decir, es sólo un rostro modelado por la historia que la necesidad teje, y por los proyectos que diseña. Cuando eso ocurre, el rostro de las personas es sólo el rostro de una función que es una ficción; un rostro irreal.

El hombre que sea sólo su necesidad y los mecanismos que la necesidad construye y despliega, ese, decían los sabios nahuas, es un hombre sin rostro y su tarea primordial debería ser adquirir un rostro verdadero de hombre.

Si el rostro no es el rostro del "yo", las caras de los hombres ¿de qué son rostro?

Este es el gran enigma, el gran *koan* budista: el rostro del "yo" no es el rostro original. Hay que indagar el rostro original del hombre. Si las caras verdaderas de los hombres no son el rostro de un individuo, de una persona, de un "yo", ¿de qué o de quién son rostro? ¿Qué es lo que realmente hay en el rostro de cada hombre?

Esta es una indagación fascinante que hay que realizar por sí mismo hasta verificar también por sí mismo que lo que aparece en cada rostro humano es "Eso", el "Gran Vacío", una presencia compacta pero libre de toda forma.

Dice la tradición profética musulmana refiriéndose a esta fundamental indagación que "quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor". Quien lleva a término esta indagación conoce su verdadero rostro. Ese rostro original es Él, el Único.

La sutil imagen de Dios

El cosmos entero está lleno de inteligencia, pero de una inteligencia que no es subjetividad. La subjetividad surge de la autorreferencia que precisan los vivientes para poder leer el entorno según las propias necesidades.

Todo viviente es un ser necesitado y como tal requiere hacer una lectura y ponderación del medio según esas necesidades. Por tanto, todo viviente tiene un grado u otro de subjetividad. Todo viviente tiene que distinguirse del medio y contraponerse a él; tiene que vivirse como un núcleo cerrado sobre sí mismo, enfrentado a un medio del que vive. La contraposición entre "núcleo" y "medio" se articula entorno de la necesidad. La necesidad define el núcleo y define el medio del viviente.

Si Dios es inteligencia, tendrá que ser una inteligencia sin subjetividad en el sentido dicho, sin dualizar entre subjetividad y medio. Una inteligencia no necesitada, que no sea la inteligencia de un viviente que requiere del medio, no contrapone un núcleo a un medio. Puesto que esa inteligencia no dualiza, no tiene un medio; como no tiene un medio, no tiene frente a sí un mundo de objetos, por tanto se difunde sin fronteras. Una inteligencia no necesitada se difundiría por todas partes, sería una inteligencia sin dos.

Así, Dios sería sin segundo, como dice la tradición musulmana; o bien, todo sería Mente, como dice la tradición hindú y budista.

Dios no sería un sujeto, porque toda subjetividad es fruto de la contraposición a objetos y esa contraposición sólo es fruto de la necesidad.

Dios carece de la posibilidad de dualizar, de contraponer entre Él y el mundo, Él y yo. Dios tiene que ser todo; Dios se difunde y lo invade todo.

Dios no tiene fronteras. Dios no es Señor ni domina nada, porque eso sería dualizar.

Para comprender a Dios hay que entender con claridad que no pueden haber ni Dios ni dioses, porque la contraposición entre Dios y lo que no es Dios es sólo una extrapolación de la manera de ser de nuestra inteligencia necesitada.

Para comprender correctamente a Dios hay que comprenderle sin segundo, hay que comprenderle como una inteligencia que lo invade todo, que borra toda posible frontera; hay que comprenderle como un poder que no tiene nada enfrente suyo; una iniciativa sin que tenga frente a sí ninguna inercia. Dios no puede ser subjetividad, pero eso no significa que no pueda ser iniciativa; es iniciativa sin segundo.

Dios es inconcebible para nosotros, vivientes necesitados, porque nuestra inteligencia dualiza, se articula y lo interpreta todo, a sí mismo y al medio, desde los patrones de la necesidad y de la dualidad. Nos resulta inconcebible una lucidez que no sea autorreferencia, una iniciativa que no sea frente a algo, una inteligencia que se difunda sin fronteras.

Dios lo invade todo porque es sin segundo. Por ello mismo Dios es no-Dios. La auténtica lectura de "todo esto que viene" es sin dioses. La perfecta lectura del "sin segundo", de esta inmensidad que "aquí viene y se hace patente y que yo mismo soy" es sin dioses.

Para utilizar correctamente las tradiciones religiosas teístas hay que usar la simbología de Dios son suma sutileza. Los rituales de culto a Dios, tal como se han practicado en el pasado, tienden a objetivar a Dios, a contraponerlo a lo que no es Dios,

a dualizar. Los cultos sagrados petrifican los símbolos, hacen que pierdan su sutilidad. En el pasado se tuvo que aceptar esos inconvenientes del culto religioso porque cultural y colectivamente no se podía concebir de otra manera puesto que los programas colectivos tenían dioses. Ahora que nuestros programas colectivos ya no tienen dioses, no hay razón alguna para permitir que el culto endurezca los símbolos y desvíe la mente y el corazón de la correcta comprensión del sentido de los símbolos y, con ellos, de la correcta comprensión de la realidad.

Para que los símbolos teístas no conduzcan a dualizar sino que quiebren toda frontera, tienen que usarse con suma sutilidad. Su uso ha de ser tan tenue que se pueda tener Dios sin tenerlo.

Para poder tener Dios sin tenerlo, las organizaciones religiosas tendrán que ser también sutiles. Las organizaciones religiosas fuertes y duras, dualizan en el mismo sentido que el uso duro del término Dios. El culto adecuado, si existe, tendrá que ser leve; tendrá que ser una veneración que se difunda por todos lados sin fronteras.

Las formas de culto de las tradiciones religiosas, como las organizaciones de las religiones, provocan una ontologización de los símbolos y mitos teístas que impide una lectura capaz de guiar a la desnudez y al silencio completo.

La desnudez de la oferta de la religión a las sociedades de conocimiento

Cuando se aproxima uno a las tradiciones religiosas desde las actuales condiciones culturales se ve empujado e invitado a tomarlas en su radical desnudez, libre de las formas mitológicas, los ritos y las creencias en las que se expresaron y vivieron en las ortodoxias y costumbres del pasado. La oferta de las tradiciones religiosas a las nuevas sociedades industriales es una oferta llena de sencillez, humildad y pobreza.

- Las tradiciones religiosas no ofrecen ni proponen nada que creer a los hombres de las nuevas sociedades industriales.

Hablan sólo sugiriendo, invitando a la verificación, como los poemas.

Lo que dicen lo ofrecen sólo como instigación a la indagación, como instrumentos de indagación libre.

- No imponen nada que practicar, nada que hacer. Sólo afirman: "mira donde pisas".
- No exigen ningún ritual que cumplir.

Afirman que sólo cuentan los gestos individuales y colectivos de admiración, respeto e interés por todo.

- No imponen ninguna organización.

Sólo postulan comunicación y servicio mutuo como único eje articulador y cohesionador de los grupos religiosos.

- No pretenden ningún exclusivismo.

Acogen toda búsqueda sincera y aman, escuchan y veneran a todas las tradiciones.

- Huyen de toda sacralización y absolutización.

Cuando le preguntaron a un maestro zen por qué Bodhidharma estuvo nueve años haciendo zazen frente a un muro, el maestro contestó: "Porque Bodhidharma era indio y no sabía el chino".

De los maestros se aprende, no se les sacraliza. La sacralización del maestro tiende a sustituir el aprendizaje.

Todos los maestros hablan del más allá de las fronteras del silencio. ¿Cómo se podrá entonces absolutizar a un maestro sin quedarse a este lado de la frontera del silencio? ¿Qué podría absolutizarse de su mensaje de silencio?

- Los maestros no imponen ni someten a ningún dios.

Los dioses son sólo símbolos útiles para la indagación libre.

Quien se somete a un símbolo se cierra a sí mismo el paso a lo que se refiere el símbolo, y aquello a lo que se refiere el símbolo sólo se comprende desde el silencio.

- Los maestros no tienen nada que predicar, ni doctrina ni camino. Lo único que predican es el cielo azul, las montañas y los valles.

El camino que todos los maestros enseñan es el no-camino.

- Los maestros hablan desde fuera para despertar la guía interior. Sólo la guía interior es libre; por ello, sólo desde la guía interior puede arrancar el auténtico interés por las realidades y el auténtico amor.
- Los maestros inducen a la iniciativa, a la creatividad, a la autoconducción.

Hasta que no arranca de uno mismo la iniciativa, la autoconducción y la creatividad no ha nacido el interés y el amor. La inercia, la rutina y la actitud reactiva son hijas de la egocentración del pensar y del sentir. Mientras quede sumisión, el amor no ha despertado del todo.

- Los maestros enseñan a no reivindicar para sí ningún poder. Son los maestros de la desnudez y del silencio, ¿qué harían con el poder, para qué les serviría? La pretensión de los maestros es sólo un ofrecimiento, una oferta, y lo que ofrecen es su propia creación, ellos mismos, se dan a sí mismos como comida. Sólo ellos son el camino, el camino no existe fuera de su don.

Los maestros son don y comida porque son los maestros del amor, no son señores, ¿qué uso iban a hacer del señorío?

- Los maestros no reivindican ninguna peculiaridad, especificidad, diferencia o exclusividad.

La novedad de lo que todos ellos predican es siempre el viejo y venerable mensaje de siempre.

Si lo que afirman es que el individuo es "un lugar deshabitado", que "no hay nadie en casa" ni "casa a la que volver", ¿sobre qué va a caer la peculiaridad, especificidad y exclusividad de un maestro o una tradición?

Si la tarea que proponen todas las tradiciones es "sólo reconocer", ¿de qué sirve la lucha por lo específico que distinga una tradición de otra?

- Los maestros no afirman nada contra nadie.

La tarea que presentan es reconocer que "fuera del Único no hay nadie" que "Él es el Único".

La única cosa legítima en el camino es el interés incondicional, el amor, el servicio sin retorno, la veneración a todo "tal como viene"; ¿contra qué clamarían?

¿Qué se pretende con toda esta humildad, pobreza, desnudez y vacío?

Se pretende posibilitar la inmediatez directa del sentir; posibilitar la ida completa y total de todo el ser hacia las cosas mismas; posibilitar el nacimiento de la escucha total, del interés incondicional por toda la realidad; posibilitar la completa acogida de toda la realidad, tal cual viene, sin ponerle condiciones para aceptarla.

La sencillez, la humildad, la pobreza, el completo vacío son el alejamiento de la centralización del pensar y el sentir en torno de sí mismo para poder enfocar toda la potencia de nuestros sentidos, toda la luz de nuestra mente y nuestro cuerpo, toda la capacidad de conmoción de nuestra carne a la inacabable maravilla y misterio de la presencia misma de la realidad que en torno nosotros y en nosotros mismos.

Sin embargo, la desnudez y el vacío que predican las tradiciones religiosas es sólo el vestíbulo de la escucha, el vestíbulo de la comprensión, la pasión y la visión. Pasar el vestíbulo es *atinar*. Para atinar sólo hay un procedimiento: probar una y otra vez, sin desfallecer, y estudiar antes y después de cada intento cómo lo hicieron los que lo consiguieron, los maestros. Ellos no nos darán la fórmula para nuestro intento pero lo corregirán, lo orientarán.

Todo lo que hay que hacer es interesarse con toda la mente, todo el corazón y todo el cuerpo por la realidad, ésta, la que hay, tal cual viene.

Hay que interesarse hasta tal punto por ésta realidad, que la vida se convierta en una indagación.

Una indagación que sea directa sin doblez, sin otro interés que la realidad misma.

El interés que conduzca a una indagación así es amor incondicional. El interés total y el amor incondicional son dos caras de un mismo hecho. Sólo eso es religión.

Todos los medios y todos los métodos que se puedan utilizar en cualquier tradición están en función de eso y deben subordinarse exclusivamente a eso.

Todo lo que aparte de ese quehacer debe ser abandonado con rigor y decisión, tanto si es profano como si está revestido de venerable sacralidad.

Quizás en otras épocas la religión pudo apuntar a esa absoluta sencillez y desnudez vestida con ropajes de creencias, de poder, de sacralidad, de exclusivismo. En nuestra época, la sencilla desnudez debe mostrarse como es, humilde y vacía porque es silenciosa y amante. Ahí está su verdad, su ofrecimiento, su legitimidad y su gran don. Sólo la humildad silenciosa y vacía puede ser amante y, así, conocer.

Los distintivos del camino de la verdad son el no-temor, la paz y el gozo.

Todos los maestros tienen una afirmación constante: "no temáis, tranquilizaos".

Este buen anuncio es una llamada a la confianza y una invitación a acallar el temor. El silencio del temor es un método y un resultado.

Como resultado, es hijo del conocimiento. El temor se extingue cuando se comprende que no hay nada que ganar ni que perder; cuando se logra reconocer, hasta con los huesos, que nada se gana y nada se pierde, porque no hay nada que ganar o perder ni nadie que gane o pierda. Cuando se logra ese conocimiento, el temor se extingue como un fuego que no tiene nada que quemar.

Los maestros nos invitan a un conocimiento que nos aparta del temor a la vejez, a la enfermedad y a la muerte. La vejez, la enfermedad y la muerte son nuestro destino. Sin embargo, los maestros dicen que no las debemos temer porque están ahí para que conozcamos a través de ellas, no para que las temamos. Esos tres mensajeros inevitables nos enseñan que lo que viene y va no tiene consistencia en sí mismo, no es en realidad; lo que verdaderamente es, ni viene ni va.

Cuando las olas vienen y van, nadie viene o va, sólo el océano se mueve, ¿por qué va temer la ola nacer o extinguirse? Los maestros nos instan a que nos desidentifiquemos del "ego", - que es la ola del océano de la vida -, para que podamos acceder a la condición de testigos del océano.

Los maestros hacen afirmaciones potentes y nos invitan a que las indaguemos y verifiquemos personalmente. Dicen que "nadie nace ni muere en ningún momento". Nos invitan a que "abandonemos nuestro sentido innato de dualidad". "No existe dicen- en ningún lugar, nada real o irreal fuera de la unidad". "No hay una segunda luna en el cielo". Sólo hay "Eso", sólo "Él" es real. Esa es la afirmación.

Para sentir y comprender "Eso" se precisa una profunda humildad que no nace de un juicio negativo sobre sí mismo sino del conocimiento radical del propio vacío, de la propia inconsistencia.

Tengo yo, ahora, tanta consistencia y tanta solidez como el Cromañón "x" que vivió en el norte de España el año 24.315 a. C.; o como el habitante "y" de la ciudad de Babilonia del año 1003 a. C. Nada queda de esos dos hombres, ni el menor rastro ni en el polvo de la tierra. Queda de ellos tanto como lo que queda en el mar de una burbuja que se formó y estalló una mañana del año 23.000 a. C.

Nada de lo que nace y muere tiene ninguna consistencia, ni antes de pasar ni mientras pasa ni después que ha pasado. Esta es la humildad radical de nuestra condición. Pero esta humildad radical ¿elimina el temor o lo mantiene en el seno de la desesperación y la total insignificancia?

La afirmación de los maestros es que en las olas que se suceden empujándose unas a otras, como lo hacen las generaciones de los seres vivos, en las burbujas que aparecen y desaparecen en la superficie de los mares, hay que conocer el océano que ni nace ni muere. Aquí, en el nacer y morir, algo viene que ni nace ni muere. La afirmación de los maestros es que ese es mi ser, esa es mi naturaleza original y propia y no la condición de burbuja o de ola.

La preocupación y el miedo son los atributos del yo como estructura de deseos y necesidades. La preocupación y el miedo son las columnas que sustentan al "ego". La afirmación de los maestros es que fomentar la confianza y alejar la preocupación y el miedo son camino de conocimiento.

Quien se decide a "salir de casa" para no volver, olvida la preocupación y el miedo. Quien no puede olvidar y dejar de lado la preocupación y el miedo, la preocupación y el miedo le hacen volver a casa.

A la pregunta de cómo escapar de las manos de la muerte, los maestros hindúes y budistas responden que la muerte no ve a quien se desnuda de sus deseos. ¿Cómo desnudarse de los deseos? ¿Es eso posible para un animal? Dicen los maestros que quienes no se identifican con sus necesidades se desnudan de sus deseos. A quienes logran no identificarse con sus deseos y necesidades, la muerte no les ve.

Ésta es la gran afirmación de los maestros: quien sale y no vuelve a casa; quien sale a conocer y se olvida de sí mismo; a quien es capaz de morir a sus intereses para poder ver y sentir

mejor; a quien llega, así, a conocer, ver y sentir como testigo, la muerte le perdona porque no le ve; el Poder que aniquila todo lo que vive, le amnistía; el Señor le rescata; el Gran Ave de presa que todo lo devora le deja pasar libre. Pasa libre porque comprende que nadie va de ninguna parte a ninguna parte.

El sabio vive en paz, dando paz. El sabio es pacífico porque acepta su destino confiadamente y no como una resignación impotente frente a la fatalidad. Es pacífico porque sabe que no hay nada que perder ni nada que conseguir; porque ha aprendido a estar satisfecho con lo que brota de la propia fuente que es lo que siempre ha sido y jamás dejó de ser. Sabe que su naturaleza propia es sólo "reconocer" "ser testigo" de lo que va y viene.

El sabio está en paz porque sabe que un puro testigo no es nadie ni tiene una casa donde volver. Un testigo no es un punto de referencia desde donde ver las cosas; no es una estructura de necesidades desde cuya perspectiva se pueda interpretar y valorar a los seres y así mismo; no es una subjetividad contrapuesta a algo objetivo puesto frente a ella.

El sabio que se ha hecho un puro testigo de lo que hay es una interioridad que no se opone a la exterioridad; es lucidez y vibración pero sin contraposiciones ni dualidades.

Aquí, en esto, no hay nadie frente a lo que hay; sólo hay lo que hay, y eso que hay es lúcido de sí mismo.

Sólo el sabio pacífico, el testigo, es capaz de hacer la obra de amor. Sólo el que está satisfecho se reconcilia con todo, ama todo y conoce todo lo que es; sólo él puede cambiar con eficacia lo que haya que cambiar sin hacer daño a nadie.

El testigo es un hombre pacífico porque como testigo no busca nada. Sabe que no hay nada que hacer, aunque sea preciso construir imperios; sabe que no hay nada que conseguir porque aprendió que un testigo vive de su propio pan. Sólo el que come su propio pan y bebe de su propia fuente puede tener la auténtica pasión de amor que se requiere para cambiar lo que convenga. Sólo el que se satisface de sí mismo es pacífico.

Desde un punto de vista religioso, si no se da la paz, lo que sea que se dé no es bueno. Quien dice seguir un camino interior y no está reconciliado y en paz con lo que viene, tal como viene, no anda el buen camino. Aunque haya que cambiarlo todo ha de ser desde la paz y la reconciliación.

Una pretendida verdad que genere agresión y dominio, no es verdad.

El mensaje que engendra insatisfacción, no es la buena nueva. Quien genera inquietud, se desvía y desvía.

El sabio es un testigo. El testigo reconoce; no puede reconocer si no está reconciliado; no puede estar reconciliado si no está satisfecho.

El gran error es creerse una entidad separada. El único remedio capaz de curar ese error y lograr la paz del alma es extinguir toda existencia en el Único. Sólo cuando se desvanece la ilusión que el egoísmo edifica nace la paz y la alegría.

Cuando ya los deseos no agitan el alma, entonces, dicen los maestros, todo está en el alma: la totalidad del universo se encuentra en ella sin división ni dualidad alguna. Entonces todo es Uno sin división alguna. Cuando se acaba la búsqueda febril y vuelve la calma originaria del océano inmenso, entonces se puede contemplar el Gran Misterio; entonces se puede descubrir que el "Yo" es más grande que el cielo y el océano juntos. Entonces el cosmos es un lugar de novedad inacabable y una casa de paz y alegría.

El camino religioso es el camino a la casa de la paz y la alegría.

En la vida religiosa no puede haber ninguna represión con respecto a la realidad porque nada hay malo en ella; sólo debe haber control y estrategia. En el camino hacia el silencio y el conocimiento no cabe ninguna negrura ni ningún pesimismo con respecto a todo lo que hay.

El camino religioso no es sólo un camino "hacia" el gozo, es un camino "en" el gozo. No es una renuncia, no se renuncia absolutamente a nada, es una ampliación.

El que quiere acceder a la belleza de todo lo que hay, trabaja, se esfuerza, se controla y emplea estrategias para acertar a ver, sentir y conocer la belleza de las cosas. Ese camino no es un camino de renuncias sino de ampliaciones; no es el tránsito por un valle de lágrimas sino un andar gozoso de maravilla en maravilla, de lo inesperado a lo inesperado, de alegría en alegría. En el camino religioso ocurre algo muy semejante.

Ni en el caso del camino hacia la belleza ni en el camino religioso se renuncia a nada ni nada es excluido. Uno y otro son caminos para amplificar el mundo no para reducirlo. Se amplía el mundo porque en el proceso se adquiere una nueva capacidad. Sin ampliar las capacidades de conocer y sentir, sin aceptar y reconocer lo que viene, tal como viene, no puede haber ni acceso a la belleza inagotable de este mundo ni acceso a su misterio sin fin. En ambos casos, el proceso amplia el mundo llenándolo de grandeza inconmensurable, de novedad inesperada, de maravilla sin fin, de pasión y conocimiento sin medida.

Desde esta perspectiva, destruir el deseo no es una mutilación, es sólo ladearlo, olvidarlo, marginarlo cuanto convenga para no identificarse con él y para poder hacer nacer el conocimiento que es, primero interés, después amor y, por último, pasión por todo lo que existe. Cuando ese conocimiento nace y crece, el deseo se acalla y muere.

La religión, que es el camino del acallamiento del deseo, no es un camino de renuncias y esfuerzos en esta vida para la felicidad en otra futura; es un camino de gozo y de alegría porque es un camino de conocimiento y amor sin límites. Uno no entra en el mundo de la belleza y del arte para sufrir sino para gozar en él. Igual en la religión; lo demás son visiones ideológicas, timoratas o mezquinas de la religión.

La gran hazaña humana es el gozo, la paz, la reconciliación, el conocimiento que es reconocimiento y el amor. Ese es nuestro verdadero destino.

El sabio lo observa todo, lo investiga todo, lo prueba todo. Espera pacientemente y se esfuerza porque sabe qué es lo que está esperando; mientras tanto, lo intenta conocer todo, lo ama todo y se deleita con todo. Su gran hazaña es el gozo porque aprendió a verlo todo, a amarlo todo, a conocerlo todo, a gustarlo todo desinteresadamente, como testigo.

Esta es la sabiduría y la paz: llegar a un modo de ser que se sitúa más allá del egoísmo y sus construcciones; llegar a un modo de ser que es lucidez vibrante, que es testificación y reconocimiento enamorado; un modo de ser que es una felicidad que nada busca porque vive de sí misma y porque ya no tiene ni dentro ni fuera. Esa es la verdad. Esa es la sabiduría. Esa es la paz.

LA UNIDAD

El camino a la unidad

El camino religioso es el camino a la *unidad completa*. Es, a la vez, la perfecta unificación de todas las facultades y la unificación de todos los aspectos de la realidad. Es la abolición de toda

posible dualidad entre el sujeto y los objetos, entre el sujeto y lo sagrado y entre lo sagrado y lo profano.

Las facultades se unifican deslizándose cada una de ellas hacia las otras.

En la vida cotidiana una cosa es percibir la realidad, otra comprenderla y otra valorarla y actuar con ella. Una cosa es ver algo, otra comprenderlo, otra valorarlo y otra actuar con ella convenientemente.

En el camino religioso cuando *uno ve*, lo hace con tal dedicación, interés y entrega, que su ver se convierte en sentir y valorar.

Cuando el ver se interesa profundamente por lo que mira, se intensifica, se refina y se desliza hacia el sentir hasta llegar a vivir la existencia misma de la cosa que se ve. Esa forma de sentir y vivir la existencia de lo otro es una manera peculiar de comprensión.

La comprensión que se alcanza entonces desde esa forma de ver, se asemeja a la que consigue el pintor. El pintor, mirando, valora y aprecia profundamente la existencia misma de lo que ve; mirando así las cosas las comprende; y lo que llega a comprender es el esplendoroso existir de lo que ve.

Lo que el pintor ve no puede traducirlo ni en esquemas ni en conceptos o palabras, lo traduce sólo en pintura; y la pintura es una visión. Así su visión comprende y siente el mismo existir de las cosas. Lo mismo podría decirse del músico. El músico oyendo transforma el oír en sentir y en comprender la realidad.

De una manera semejante a los pintores y a los músicos, el camino religioso transforma la percepción en sentir y conocer.

El camino religioso es un *sentir* que se transforma en conocimiento. Cuando uno se vuelve a las cosas con total interés por

ellas, lo que siente en su propia carne es el existir mismo de las cosas.

Cuando uno llega a sentir el mismísimo existir de las cosas, las conoce desde dentro. Ese conocimiento es como la luz que se desprende de su presencia.

Esa luz no es ni un dibujo conceptual, ni una simplificación, ni un diseño para orientar nuestra acción.

El conocimiento que se adquiere con el sentir de la presencia misma de alguna realidad, está demasiado interesado por ella y demasiado próximo para poder trazar desde ella un plano práctico que sirva para manipularla.

Así, el sentir se transforma en conocimiento, de una manera semejante a lo que le ocurre al poeta. Pero su conocimiento es como el del poeta, fascinado, sagrado e inútil.

Cuando el *conocimiento* se interesa total y completamente por lo que quiere conocer y no por la utilidad que ese conocimiento pueda proporcionar, se desliza imperceptiblemente hacía el amor. Así, el interés cognoscitivo completo por las realidades metamorfosea al conocimiento en sentir y en amor.

Eso es lo que les ocurre a los auténticos sabios; eso es lo que le ocurre también a quien hace el camino religioso.

Cuando la *percepción* de las cosas se desliza y se transforma en sentir y conocer, cuando el interés por conocerlas conduce a apreciarlas y sentirlas, cuando el *sentirlas* se transforma en conocerlas desde dentro, entonces todas las facultades humanas forman una unidad indisoluble. Entonces,

la carne es vibración y conocimiento, el fuego del sentir es luz y la luz abrasa y se transforma en visión. Pero además, a quien hace el camino religioso todas las realidades se le hacen una única realidad.

A quien aprende a interesarse verdaderamente por las realidades mismas y no por las ventajas que puede sacar de ellas, las realidades le dejan oír un canto nuevo que diluye la solidez de todas las demarcaciones y de todas las fronteras que nuestra necesidad proyectó sobre ellas.

Todas las fronteras y toda la pluralidad de la realidad es hija de nuestra necesidad. Cuando nuestro interés por las cosas nos hace olvidar nuestra necesidad, entonces las demarcaciones entre las realidades estallan y la cotidianidad de nuestra relación con ellas desaparece.

Entonces muestran que no hay nada que buscar tras ellas porque ellas no revelan nada. Ellas revelan lo que se busca en el camino religioso; ellas son lo que buscamos.

Así la pluralidad se hace unidad, lo profano y cotidiano se hace sagrado y el camino, término.

Cuando las facultades del individuo se han unificado y la realidad se ha unificado también, sólo falta diluir la dualidad que enfrenta al sujeto con el medio en que se mueve.

El interés del sujeto por lo que le rodea, cuando consigue que sea franco, directo y total, hace olvidar la propia necesidad.

Quien olvida la necesidad silencia la dualidad que ella crea. Sólo la necesidad crea la contraposición y diferenciación entre el necesitado y el campo donde puede satisfacer sus necesidades. Si esa contraposición se silencia, se diluyen todas las fronteras, entonces todo lo que comprendo y siento ahí, fuera de mí, es mi propio ser; tan mío es como esto que conozco y siento aquí, dentro de mí.

La contraposición entre mi ser y el ser de lo otro, entre sentirme y conocerme a mí mismo y conocer y sentir lo otro, son sólo mecanismos de funcionamiento de un ser necesitado que quedan inhibidos cuando se consigue desplazar el sentir y el conocer desde la perspectiva de la necesidad a la perspectiva del interés por el ser y existir de las cosas mismas.

El interés y el amor por los otros seres silencian la necesidad; quien silencia su necesidad calla al único constructor de fronteras. Quien calla al constructor de fronteras se adentra en la unidad.

El único, el patente, el manifiesto

El camino religioso no es una lucha para conseguir nada. Si cuando se calla la necesidad no queda nadie en casa, ¿quién va a conseguir algo?

Una huella en la arena, una estela en el mar o el rastro de un pájaro en el aire ¿qué va a poder conseguir para sí?

No hay nadie frente a algo que hubiera que lograr.

Lo único que hay es "eso que aquí mismo viene", según la expresión clásica zen. Y yo formo parte de "eso".

Yo soy sólo la huella de su paso que el viento borra; y el viento lo levanta su mismo paso. Sólo soy el imperceptible remolino de aire que forma cuando cruza el espacio. Sólo soy la leve estela de espuma que deja en el mar cuando navega.

Las meras secuelas de su paso no son nada para conseguir nada.

¿Qué va a tener que hacer la nada para conseguir algo?

No hay nada que hacer porque lo único que existe está aquí, clara y patentemente. Nada hay que pueda ocultarlo. No hay

ninguna realidad superficial detrás de la cual se pueda esconder. No existe, fuera de él, nada que pueda velarle.

Por eso es el patente, el manifiesto.

¿Qué le oculta, puesto que no hay nada frente a él?

Sólo le oculta un fantasma, una ilusión: la realidad autónoma y distinta de él que yo creo ser.

El único velo es sólo un velo ilusorio: es la conciencia de mi yo puesta como centro, es todo el sentir y pensar que esa conciencia genera y despliega.

Él es el único, el patente, el manifiesto, según la bella expresión del Corán.

No es preciso que me purifique moralmente o que me llene de los méritos de mil esfuerzos para poderle ver y sentir.

No tengo nada que hacer, nada que conseguir, nada que mejorar; sólo tengo que apartar un velo irreal, sólo tengo que darle la vuelta al obstáculo o diluirlo en la conciencia de la propia impermanencia.

Para despertar de la ignorancia que supone creerse alguien que tiene algo que conseguir, hay que comprender, primero, que no importa en absoluto que yo consiga despertar o la iluminación.

No importa que yo me salve porque aquí no hay nadie a quien salvar.

Lo que no es, no significa nada, haga lo que haga; y lo único que es, está bien a salvo.

El único argumento que tendrá algo de arrastre para moverme no será la idea de mi propia salvación, sino la lucha para liberar de la ignorancia a los hombres. Quizás así actuemos todos menos neciamente y más de acuerdo a la naturaleza de las cosas.

Si fuéramos capaces de reconocer al único, al manifiesto, aquí mismo, en todo esto, comprenderíamos que todo - cielo y tierra, árboles y plantas, animales y hombres - es sagrado.

Todo es tan sagrado como sus manos y su rostro.

Si comprendiéramos las cosas así, ¡con qué calor, respeto, veneración y ternura no trataríamos todas las cosas y a nosotros mismos con ellas!

La maravilla de complejidad, riqueza, inmensidad y belleza que nos rodea no está ahí para que la usemos; está ahí para que la comprendamos y la sintamos.

La vida entera de nuestro planeta es un sentir.

La vida es el sentir de la tierra; y nosotros somos su lucidez y su testimonio.

He utilizado el término *él* para hablar de "eso que aquí viene", porque "eso" que se hace patente en todo este milagro de complejidad es como una *mente*.

Sin embargo, el término *mente* o el término *él* son tan inadecuados como llamarle *eso*.

El término *eso* parece sugerir la dualidad de un "esto" frente a "eso", y no ningún "esto".

El término *mente* o el término *él* antropomorfizan y parecen sugerir algo que no es "mente" frente a la "mente" o algo que no es "él" frente a "él", y tampoco es así.

¡Esto mismo, ahora y aquí mismo, directamente, sin más! Fuera de "esto mismo, tal como viene", no hay nada y, por tanto, tampoco hay nadie que tenga que conseguir nada.

La dificultad del panteísmo

Cuando se expone la doctrina sobre *la unidad* en las tradiciones religiosas orientales o en las grandes afirmaciones de los místicos musulmanes o cristianos que dice que *solo el Uno o solo Él existe*, surge con mucha frecuencia la dificultad del panteísmo. ¿No es eso panteísmo?

Durante muchos años he sabido que esa dificultad nacía de la falta de comprensión de las afirmaciones de los verdaderos hombres religiosos de todas las tradiciones. Ese era un convencimiento profundo que la dificultad teórica no podía cuartear. Pero he de confesar que nunca estaba seguro de poder solventarla bien conceptualmente. Sabía que la dificultad no tenía fundamento sólido, pero no atinaba a mostrar con claridad y contundencia su falta de fundamento.

Si todo es Uno, si todo es Eso, si sólo existe realmente Él, entonces todo es Dios. ¿No es eso el panteísmo condenado por las mismas tradiciones religiosas?

La dificultad surge desde un planteamiento conceptual del conocimiento: si los objetos, las realidades creadas y las personas no son realmente porque lo único que existe verdaderamente es Él, entonces todo es Dios.

Desde esa perspectiva, la única manera de salvarse del panteísmo es mantener la dualidad: "Dios/las criaturas"; "Dios/yo". Pero, por otra parte, *la eliminación de la dualidad* es el corazón mismo de la pretensión de todos los caminos que proponen los maestros y las tradiciones religiosas. Esa es la pretensión también del silencio de la mente y del sentir; esa es la pretensión de la acción desinteresada; a eso apunta la muerte de mismo, la eliminación del egocentrismo del pensar y del sentir; en definitiva, esa es la meta de la entrega a la devoción.

Por tanto, parece que si la religión se mantiene en el ámbito de la creencia, sostiene la dualidad y se salva así del panteísmo; pero si la religión entra en el ámbito del proceso de transformación del pensar y del sentir que el silencio produce, se va a parar al panteísmo.

¿Es eso así?

De ninguna manera. La dificultad no tiene salida únicamente si se mantiene el planteamiento conceptual del conocimiento.

Pero resulta que el conocimiento religioso no es un conocimiento conceptual. En eso la enseñanza de los maestros es unánime. El conocimiento religioso es un conocimiento silencioso que engloba a todo el ser como una unidad. Es un conocimiento, a la vez, mental y sensitivo, sutil y carnal; es un conocimiento que abarca desde la punta más aguda del espíritu hasta nuestros perceptores sensibles, hasta nuestras entrañas, hasta los niveles oscuros de nuestra conciencia.

El conocimiento conceptual es objetivador y dualizador; por ello, está siempre mediatizado porque pone entre el que conoce (el sujeto) y lo conocido (el objeto) la representación de lo conocido, su diseño, su concepción.

El conocimiento religioso, por el contrario, pasa por el silenciamiento de la representación, por lo cual se hace inmediato; rompe la dualización y se hace "testificación", co-presencia. A ese conocimiento silencioso, inmediato, que quebranta la dualidad y que unifica todos los niveles y capacidades cognitivas humanas le llamaremos *conocimiento-percepción* para distinguir-lo con claridad del conocimiento conceptual.

Si se plantean las grandes afirmaciones de los maestros desde el conocimiento-percepción, se puede comprender con claridad su sentido y se diluye la dificultad panteísta. Cuando desde el conocimiento percepción se capta la belleza de una flor, se puede comprender con toda claridad que la flor y la belleza *no son dos*, porque no hay belleza sin flor; la existencia de la flor es la existencia de la belleza. Pero aunque la belleza y la flor *no son dos, tampoco son uno*, y eso lo dice la misma percepción: cuando la flor se marchita y muere, no muere la belleza.

No hay belleza sin las cosas bellas, pero las mismas cosas bellas dicen que la belleza alcanza mucho más que cualquiera de ellas o que todas ellas. Así la belleza y la flor no son dos, pero tampoco son uno. Por tanto podríamos decir, utilizando el lenguaje al gusto de los maestros zen, que la flor y la belleza son dos pero no dos, uno pero no uno, dos pero uno, uno pero dos y, en realidad, ni uno ni dos.

De manera parecida, cualquier flor, cualquier ser viviente o cualquier realidad del cosmos, o todos ellas juntos, son *inteligencia*. Eso comprende nuestro conocimiento percepción. Y comprende que no ve inteligencia más que en las realidades que percibe. Así las realidades que percibe y la inteligencia *no son dos, pero tampoco son uno*, porque cualquier realidad se va, y cuando se va, no se va la inteligencia. La inteligencia está en las cosas y nada más que en las cosas, (eso dice nuestra percepción; el resto es creencia y metafísica), pero la inteligencia es más amplia que ellas, las trasciende, dice el lenguaje tradicional religioso. Ese es el dato de nuestro conocimiento-percepción.

La flor es belleza, la flor es inteligencia y la flor es inmensidad. La inmensidad misma teje su débil tallo y la delicadeza de sus pétalos. Cada uno de los seres que nos rodean, y nosotros mismos entre ellos, han requerido de la inmensidad de las formaciones y períodos estelares para poder ofrecer a la visión sus frágiles estructuras. Todo esto y la inmensidad no son dos, pero tampoco son uno porque la inmensidad se extiende más allá de

todo esto. La flor es la inmensidad, pero también los cielos sin fin son la inmensidad.

La presencia real de las cosas es su verdad y esa *la verdad*. La verdad del cosmos no es la representación que de él hagamos, ni la representación adecuada y perfecta que todavía está por descubrir. La verdad del cosmos es su mismo existir y el peso de certeza que su propia presencia genera. Su existir es *su verdad última*, y esa también es *la verdad final*. Así, la verdad y el existir de las cosas *no son dos pero tampoco son uno*; las flores y las estrellas pueden desaparecer, pero no su verdad. Eso dice el conocimiento perceptual unánimemente; el conocimiento conceptual ni habla así ni lo haría unánimemente.

Desde el conocimiento-percepción, las afirmaciones enigmáticas de los maestros se vuelven claras y se disuelve el círculo vicioso de la dificultad panteísta.

La dificultad panteísta no surge desde el conocimiento verdaderamente religioso; surge desde la ignorancia de lo que es la naturaleza del conocimiento religioso.

Los maestros religiosos teístas dicen que Dios está en todas partes. Desde el conocimiento silencioso llegamos a comprender que las cosas y Dios *no son dos, aunque tampoco sean uno*.

¿Qué añade la imagen Dios a las de inteligencia, verdad, inmensidad, poder, presencia inmediata?

Añade algo fascinante y difícil: la idea de subjetividad, de persona.

Pero la idea de "subjetividad" sólo le conviene a un ser que se reconoce como contrapuesto a una objetividad, por tanto, a un ser que se sitúe dentro de la dualidad que engendra la necesidad. También la idea de "persona" sólo resulta inteligible en un

contexto en el que un individuo se contrapone a un entorno en el que actúa como núcleo inteligente y autónomo. Pero ni Dios tiene necesidades ni tampoco tiene entornos.

Si Dios es un ser celeste en el que hemos de creer, pero al que no podemos ver, no es accesible a nuestro conocimientopercepción. Pero la noción de Dios es sólo un símbolo dirigido a nuestro conocimiento-percepción que nos dice hacia dónde debemos dirigir nuestro foco de luz.

La imagen "Dios" dice que en todo lo que nos rodea, y en nosotros mismos, hay mente, inteligencia, a la manera de nuestra mente y nuestra inteligencia; que ahí hay una iniciativa y una libertad semejante a la nuestra; que lo que hay ahí puede volverse hacia nosotros como nosotros podemos volvernos hacia las cosas y a las personas que nos rodean; que puede comunicarse; que puede interesarse y amar.

Ese lenguaje analógico y antropomórfico de los maestros teístas va únicamente dirigido a nuestro conocimiento-percepción. Hablándonos así, nos invitan a ver en todas las cosas, *como no dos*, algo que se asemeja a la subjetividad y a la persona, pero que no puede ser ni una cosa ni otra porque ni tiene necesidades, ni contraposición con las cosas, ni distancia. Eso es lo que hay que comprender y ver directa e inmediatamente en todo. En las nuevas condiciones culturales esa invitación nos resulta más lejana y más difícil que llegar a ver y sentir que todo es inteligencia, belleza, inmensidad, poder.

¡Qué difícil es llegar aunque sea sólo a concebir una inteligencia que no sea un sujeto enfrentado a unos objetos; una inteligencia que excluya toda dualidad; una persona que no sea iniciativa y libertad en un entorno distinto de ella! Por ello, ¡qué difícil es la figura de Dios cuando se intenta hacer de ella no un

Dios celeste en quien se cree sino una expresión lingüística que oriente nuestro conocimiento percepción!

EL DESTINO HUMANO

Nuestra naturaleza como testigos

Uno se pregunta por el destino de la persona humana, pero si el yo no es lo que verdaderamente existe, ¿cuál es, entonces, nuestro destino?

A esta pregunta los maestros religiosos responden que no tenemos nada que hacer en esta hermosa tierra, en este pequeño y maravilloso planeta; no tenemos otra tarea que cumplir que vivir para reconocer toda la maravilla que nos rodea. Vivimos para tener la posibilidad de reconocer. Reconocer es testificar que hemos visto y sentido lo que está frente a nosotros. Reconocer es decirle a todo que hemos advertido su presencia, que hemos visto su esplendor, su belleza, su inmensidad y que nos hemos maravillado de su existencia y la hemos amado.

Ese es nuestro destino de hombres.

Somos una chispa de luz que salta del fuego de la tierra, ilumina por unos instantes lo que le rodea y se apaga volviendo otra vez a la tierra.

Hay chispas de luz grandes y pequeñas; brillantes e intensas o más tenues y débiles. No se nos pide que seamos lumbreras ni soles; no se nos pide que nuestra luz sea cegadora; sólo se nos pide que seamos lucidez y reconocimiento.

Hay una inmensidad sin fin delante de nosotros; no hay que desesperar si todo nuestro esfuerzo por arder no consigue ilu-

minar ni consigue vibrar más que sobre unos pocos metros de la inmensidad. Nuestra naturaleza, nuestro destino, es ser luz y conmoción frente a lo que hay. ¡Qué extraña y desconcertante naturaleza para unos pobres animales vivientes! Pero es también nuestro destino ser una humilde luz y un humilde calor; nadie ni nada nos sacará de esa humildad, es inútil, pues, rehuirla.

La consecuencia que hay que sacar de mi destino de hombre es ésta: sólo he de intentar llegar al máximo de lucidez y de capacidad de conmoción para poder reconocer, testificar y amar durante un corto espacio de tiempo, el de mi vida, lo que veo. Hacerlo y, luego, morir en paz.

Cumpliré mi destino como hombre...

- si reúno toda la lucidez que he conseguido en mi vida y la ofrezco a lo que me rodea para reconocerlo;
- si reúno la poca capacidad de conmoverme, admirar y amar que he atesorado y la ofrezco, sin reservas, a todo y a cada cosa. He logrado acumular poca lucidez, poca capacidad de ver y de amar, pero no tengo más ni tampoco hay mucho más tiempo.

No importa lo pobre que sea, usaré todas mis reservas para testificar que vi y que amé todo lo que me rodea y que mientras quede tiempo intentaré acumular más visión y más amor sólo para reconocer mejor.

Esa es la ocupación importante, todo lo demás debe subordinarse a esa tarea que no es propiamente una tarea.

Si lo que "ahí viene" quiere volverse hacia mí, lo hará; si todo lo que me habla no resulta ser más que un leve y apenas perceptible murmullo, está bien ¿quién soy yo para ser atendido por la inmensidad? Basta con que pueda vislumbrarla y amarla, aunque sea un poco.

La esencia de nuestro destino

La esencia de nuestro destino es reconocer.

Reconocer es testificar. El testigo no pretende nada. Lo que conoce y siente el testigo es un conocer y sentir silencioso que ni está al servicio de la necesidad ni modelado por ella.

El conocimiento silencioso no es un conocimiento con conceptos, porque los conceptos son diseños de las cosas y el conocimiento silencioso no es un diseño ni una representación de lo que conoce sino el reconocimiento, la testificación de una presencia.

Testificar algo es amarlo.

Si la esencia de nuestro destino como hombres es ser testigos lúcidos e imparciales de lo que ahí hay, resulta que, como dicen los sabios, la esencia de nuestro destino como hombres es el amor, y un amor desinteresado.

Qué puede salvarnos del aburrimiento

Nada que venga de fuera o nos estimule desde fuera tiene el suficiente poder para salvar de la inercia y del aburrimiento. Sólo el interés verdadero por las cosas salva del aburrimiento.

El interés verdadero por las cosas no se despierta por la estimulación externa.

Sólo el gozo de la iniciativa del amor desinteresado salva del tedio, porque sólo él es capaz de conducirnos por los caminos de la novedad y el verdadero calor del sentir.

Sólo el interés y el amor que sale de dentro y va hacia fuera, salva. Todo amor que surja como resultado de un estirón desde fuera; todo amor que nazca por algo que consiga llegar al corazón pero viniendo de fuera es incapaz de rescatarnos de la inercia, de la repetición, de la falta de novedad, de la rutina. El amor provocado desde fuera es poco poderoso porque, en realidad, no es amor; no se interesa por lo que dice amar sino por sí mismo. El amor sólo puede nacer desde dentro porque tiene que ser libre y no es libre si es encendido desde fuera. Si el amor se enciende desde fuera, lo que se enciende es la necesidad. La necesidad mira por sí misma y no es libre.

Rûmî afirma que el mundo que vemos y sentimos desde la necesidad es un mundo hibernal y congelado. ¿Por qué? Porque la necesidad, para poderse satisfacer, tiene que simplificar, congelar, repetir estereotipando la inmensa riqueza, movimiento y novedad de lo que hay. Quien sólo ve y siente el mundo desde su necesidad, lo ve siempre fijado, enmarcado, repetitivo porque su necesidad es enmarcada, fijada y repetitiva. La necesidad es enemiga de la novedad; se aterra frente a la novedad, la riqueza y la complejidad inabarcable de lo que hay; se desespera frente a un mundo sin fronteras, delimitaciones, puntos inamovibles de referencia.

Quien sólo vive la necesidad hace de la inmensidad de variedad, riqueza, movimiento y novedad una construcción pequeña, conocida, sin sorpresas. El mundo que construye la necesidad es tedioso y aburrido. Los hombres que sólo piensan y siente para la necesidad y desde la necesidad desprecian la inmensa riqueza de lo que hay y son injustos con la sagrada maravilla en que vivimos.

LA NUEVA PERSPECTIVA RELIGIOSA: UNA CALIDAD DE VIDA PECULIAR

Los dos lenguajes de la realidad

El cosmos habla un doble lenguaje.

El primer lenguaje es el del conjunto de conversaciones cruzadas que tienen unos seres con otros. En ese lenguaje universal, cada uno habla con los otros de su interés. Este es un lenguaje claro, aunque todavía falte mucha investigación y estudio para comprenderlo.

El segundo lenguaje es más enigmático. Los pájaros con sus cantos hablan de sus reclamos sexuales y territoriales, pero escuchados desde la actitud de testigo imparcial, hablan de su propia existencia. Ahí no dicen nada de sus necesidades territoriales ni de sus apetencias de procreación; ahí su canto proclama la gloria de su existencia.

Las formas y los gestos de los seres vivientes son una comunicación con sus congéneres y con el medio, para subsistir. Pero esas formas, gestos y actuaciones no son sólo la expresión de sus necesidades y de sus funciones, son también la expresión, para quien es capaz de ver, de la perfección de su existir.

Todos los seres proclaman la verdad de las funciones de sus estructuras pero, además y por encima de esa verdad, hablan de otra verdad mucho más fundamental y misteriosa, la verdad de la existencia.

Todos los seres lucen la funcionalidad simple y elegante de su diseño; pero, además de la clara expresión de esa belleza, muestran el puro y deslumbrante esplendor de su existencia.

El segundo nivel de comunicación de todos los vivientes y del cosmos entero, nos habla del esplendor de toda forma y de la

fuente sin forma de toda forma; de ese poder de existir que toma mil formas; de la inteligencia y del poder raíz que se despliega, de Eso, del Nahual, del Poder, del Sin-forma, de la Fuente, de la Raíz, del Antepasado de todos los seres vivientes, del Padre.

Ese segundo lenguaje del cosmos es un mensaje misterioso porque hablando desde todas las formas habla de la libertad de formas, porque empleando una infinidad de maneras de comunicación se expresa silenciosamente. Es la comunicación de la raíz silenciosa de toda comunicación; es un discurso sobre el Uno desde la inabarcable multiplicidad y diversidad de los seres.

Cuando desde la actitud de testigo se puede escuchar el Gran Discurso, se comprende que todo habla del Uno, del Único Fundamento, y se comprende y percibe con claridad que uno mismo, el testigo, es esa misma unidad.

Sin embargo, también se percibe y comprende, sin lugar a dudas, que el testigo y lo testificado son dos y no uno. Se percibe con claridad el Tao, el Nahual del Gran Concierto y se percibe, también con claridad, el Tao, el Nahual Testigo del concierto. Dios habla desde todas partes y Dios mismo escucha el mensaje.

Ese es el lenguaje de los hechos que induce y orienta a la indagación religiosa correcta. Ese, en cambio, no es un lenguaje adecuado para ordenar, explicar y operar en la realidad.

El camino religioso no es nada por encima ni paralelo a la vida cotidiana

A Dios no hay que concebirle distanciado de las realidades del cosmos y de la vida. Sólo la necesidad distancia y contrapone, y en Dios no hay necesidad. Consecuentemente con esta manera de ser de lo sagrado lo que llamamos camino religioso no es nada distanciado y contrapuesto a la vida cotidiana.

Sólo si Dios es algo por encima y contrapuesto a este mundo, la vida religiosa es algo por encima y paralelo a la vida normal y cotidiana de los hombres. Pero si Dios es el Uno, el Único, la vida religiosa no es distancia sino inmersión; no es dualidad sino unidad, no es nada por encima ni paralelo a la vida normal de los hombres.

Supuesto eso, la expresión "vida religiosa" tendría que ser abandonada porque desvía, induce a error. Mientras Dios, concebido como *el Otro, lo contrapuesto a esto, el distante*, sea el fundamento de la vida interior, es correcto utilizar la expresión de "vida religiosa" y es lógico que las Iglesias se organicen como estructuras paralelas, fuertes, claras, distintas. Si, por el contrario, se concibe a Dios como *el Único, el completamente alejado de toda dualidad,* entonces el camino interior no es otro camino que el cotidiano ni debe organizarse en estructuras sociales diferentes y paralelas.

El llamado "camino religioso" es esta misma vida cotidiana humana, tal como viene, pero sobredimensionada por un sentir y comprender nuevos. Aquello a lo que el término Dios se refiere no debe ser concebido desde la dualidad como algo frente a todo esto que nos rodea y frente a nosotros mismos. Por consiguiente, el uso del término Dios debe ser tan profundo y sutil que se use como si no se usara; debe tomarse en las manos con levedad y debe abandonarse lo antes posible porque quema y atrapa, y si atrapa, desvía.

Si se comprenden las cosas así, la organización de los grupos de hombres que pretenden aprender y hacer el camino interior tiene que estar tejida por tramas tan tenues y sutiles que no se adviertan, que no se noten más que por los estrictamente interesados; las organizaciones tendrían que ser tan sin peso social que no se sientan en el colectivo; tan sutiles y tan a ras de suelo que parezcan diluirse en las instituciones normales de la vida de los hombres.

El culto religioso y los rituales deberían ser tales que no den pie a cosificar, a ontologizar los símbolos y mitos sagrados. El culto y los rituales deben conducir y enseñar a usar los símbolos sagrados con sutileza y desnudez. Los rituales han de usar el culto a Dios de tal forma que lleven de la mano más allá del símbolo sagrado Dios; que guíen a no cosificar, no petrificar y no convertir al símbolo "Dios" en ídolo base y fundamento de organizaciones religiosas rígidas y de caminos religiosos paralelos a la vida normal.

El culto debe de ser sutil y tenue para conducir a la desnudez. Sólo desde un culto sutil, en espíritu, la organización puede ser sutil, tenue y desnuda. Sólo, a su vez, la organización posibilitará el camino que hay que hacer, ni paralelo ni por encima de la vida normal humana; un camino que hay que recorrer sin protección y en completa desnudez.

La sutilidad o, en términos clásicos, la espiritualidad es la única forma de practicar la unidad. La sutilidad es primariamente interna pero es también falta de protección y desnudez externa.

La vida religiosa es sólo una calidad peculiar de vida

¿Qué es calidad de vida?

En un primer nivel, la calidad de vida consiste en tener todas las necesidades convenientemente satisfechas.

Hay un segundo nivel: la calidad de vida no es sólo el "buen vivir" sino, sobre todo, un *sentido profundo del vivir* que es más que el "buen vivir". Ese sentido profundo del vivir es la profunda calidad de vida.

¿Cuál es el sentido profundo del vivir que da la calidad definitivamente humana de la vida?

El sentido profundo del vivir, dicen los maestros, que es sentir la realidad desde ella misma y amarla.

Sentir la realidad con todas nuestras capacidades e interesarse totalitariamente por ella es, según, los maestros, la única manera de amarla. Ese es el sentido de la vida; esa es la dirección de una marcha que no tiene fin, como tampoco tiene fin la inmensidad de lo que nos rodea.

La gente suele conformarse con la primera calidad de vida: con el buen vivir. Pero eso es totalmente insuficiente e insatisfactorio. ¿Por qué es insatisfactorio? Porque la naturaleza exige el segundo sentido del que hemos hablado.

Además, en las nuevas circunstancias culturales, necesitamos del segundo sentido de la vida si queremos poder dirigir correctamente la marcha de nuestra cultura científica y técnica.

Si hemos de ser los gestores de la totalidad de nuestro planeta, no nos basta la calidad de vida que consiste en satisfacer lo mejor posible nuestras necesidades. Esa es una postura demasiado estrechamente egoísta para quienes han de ser los gestores del bien de la totalidad. Necesitamos una calidad de vida que nos empuje a vibrar, desde lo más profundo de nuestro ser, con todo lo que nos rodea, que nos conduzca a interesarnos incondicionalmente por todo.

Si logramos esa otra calidad de vida humana, podremos dirigir el poder de nuestro saber y de nuestra tecnología en favor de todo y, con todo, en favor de nosotros mismos. No tenemos salvación más que en la globalidad; no nos salvaremos solos, por tanto, no hay solución, dada la complejidad y el poder de

nuestro saber y de nuestra tecnología, más que amándolo todo e interesándonos por todo.

Para conseguir el segundo nivel de calidad de vida, de nada sirven las sumisiones. La sumisión no enseña a amar ni a interesarse por todo.

El sentir de que estamos hablando no es sólo disfrutar de la propia existencia, eso es sólo la cara egocentrada del sentir. El sentir del que hablamos es un sentir impersonal porque no es egocentrado.

Desde esa perspectiva del interés por todo y del sentir no egocentrado hay que concebir y vivir todos los quehaceres y relaciones.

Sentir la existencia misma de todo lo que está aquí conmigo es un reconocimiento y una comunión.

Todo conocer debe estar en función de la calidad de vida; por tanto, debe desembocar en el sentir del que estamos hablando. Sólo así el conocer conduce al amor.

Sólo esa calidad de vida puede ser llamada vida religiosa.

Lo que conduce a esa calidad, conduce a la religión; lo que separa de ella, a pesar de todas sus pretensiones sagradas, no es la vida religiosa.

LA PROPUESTA RELIGIOSA ES UNA GRAN TAREA

EL TROPIEZO CON EL EGO

La unificación de todos los procesos humanos: la acción, la percepción, el pensamiento y el sentir

En todas las especies de seres vivientes todo se estructura en torno a la necesidad. En el hombre también se cumple esta regla.

Existe una conexión directa entre la necesidad humana y la acción. Esta cuestión es indiscutible y verificada.

Existe una conexión directa entre la percepción y la acción. La acción de todos los seres vivientes y, por tanto, también nuestra acción, está guiada por sensores. Según la pretensión de la acción es la percepción. Las diversas culturas o los diversos estadios de una misma tradición cultural tienen diversas formas de satisfacer las necesidades por la acción; por consiguiente, tienen diversos mundos perceptivos. Hay unos elementos perceptivos comunes a nuestra especie y otros diversificados por las culturas. Así no es lo mismo el mundo de percepciones de un bosquimano, el de un hombre de las clásicas culturas agrícolas de riego o el de un hombre de la última revolución industrial, aunque todos sean mundos humanos.

Existe una conexión directa entre el deseo y la necesidad. El deseo es el motor y el regulador de la necesidad y el deseo tiene la estructura de la necesidad.

Existe una conexión directa entre el deseo y la percepción que guía la acción. La percepción guía la acción y desencadena el deseo. La percepción tiene la estructura de la acción y del deseo.

El sentir está en relación directa con la necesidad, con la acción que la satisface, con la percepción que guía esa acción y con el deseo que la desencadena. El sentir global de los humanos se estructura según la necesidad porque funciona como un sensor general al servicio del deseo y de la acción.

También hay una conexión directa entre la mente y la acción dirigida por la percepción. Las estructuras de la mente son las estructuras que emergen de las acciones repetidas con las que se satisfacen las necesidades.

Los modelos, paradigmas o patrones generales de cada modo de vida cultural emergen como *atractor* de la interacción de las actuaciones centrales con las que los grupos sobreviven.

Está verificado que, según sean esas acciones centrales, con los que los grupos sobreviven en cada cultura son con los patrones de interpretación, valoración y estructuración que emergen de esas acciones. Grupos humanos con patrones de lectura diferentes tienen ontologías diferentes.

Se da, pues, una perfecta coherencia y unidad entre las estructuras de la necesidad, de cada forma humana de sobrevivir y de cada cultura, y las estructuras de la acción, de la percepción, del sentir y, por tanto, de la valoración y de la comprensión de esa misma cultura.

Toda estructura viva es *autónoma* en su acción y no determinada desde fuera porque es una *estructura autorreferida*, *autodirigida*. Pero esa estructura autónoma del ser viviente está regida

por la necesidad y requiere, por ello, un mínimo de dualización entre el ser vivo y su medio. Toda acción viva está autorreferida y comporta algún grado de subjetivización y autodirección. La dualización y la subjetivización es mucho más vieja que la especie humana, es tan vieja como la vida.

Cuando la autonomía, la autodirección y la autorreferencia del ser viviente es exclusivamente genética, no requiere conciencia. En ese caso hay lectura o interpretación, hay ponderación o valoración del medio, hay motivación y deseo, pero no hay conciencia. No se precisa.

Cuando la vida se ahorra la conciencia las transformaciones se realizan por vía genética; entonces los cambios comportan plazos muy largos. Cuando la vida opta por las transformaciones rápidas y la flexibilidad, inventa la conciencia.

La conciencia, hija del lenguaje, resulta ser una nueva forma de programación ya no genética sino cultural. La conciencia, la lengua y la cultura son inventos biológicos a favor de la rapidez en los cambios, a favor de la flexibilidad de las estructuras de autorreferencia y dirección y a favor de la complejidad. Vistas las cosas desde los ritmos genéticos, la especie humana puede mutar por vía cultural con una increíble celeridad; además puede simultanear varios tipos de humanidad a la vez; tipos de humanidad tan diversos que podrían equipararse a especies diferentes.

La lengua, la conciencia y la cultura son tres caras de un mismo invento biológico construido como instrumento de agilidad y pluralidad.

Como efecto de la innovación biológica que representan la lengua, la conciencia y la cultura aparece el "ego".

El ego es un supuesto de la acción humana y del sentir que se requiere para la autorreferencia y autoconducción rápidas. El

hombre, como el resto de los seres vivientes, tiene que hacer una contraposición entre su núcleo de necesidades y el campo donde ha de satisfacerlas; tiene que leerse como una unidad articulada de necesidades frente a un campo. El ego construye y constata una correspondencia entre *la articulación de sus necesidades y la* articulación de lo que hace emerger en el medio; una correspondencia entre la lectura que hace de sus necesidades y la lectura que hace de las diferenciaciones, articulaciones y relaciones del campo.

El núcleo de necesidades, el ego, constituirá la unidad de autorreferencia. El ego es, pues, el resultado del supuesto dual de la lectura que se requiere para la autoconducción y la autorreferencia en un campo.

Esa lectura del medio egocentrada no se sostendría si no se apoyara en el sentir; por tanto, la autoconducción y la autorreferencia se apoyan en el "sentimiento del ego". El sentimiento del ego identifica el núcleo de necesidades, concebido como centro autónomo y contrapuesto al campo, con el ser del hombre.

El sentimiento del ego es el supuesto sobre el que gira la autoconducción de la satisfacción de necesidades, la autoconducción de la acción, de la percepción, de las construcciones de la mente y de la valoración que se hace de sí mismo y de la realidad.

Ni la conciencia, ni el sentimiento del ego, ni el ego generan conocimiento, ni valoran o dirigen la acción; son sólo supuestos sobre los que tiene que articularse la lectura autorreferida de la realidad y la valoración de todo. El ego y el sentimiento del ego son mecanismos de la vida para autoconducirse, no lenta y genéticamente sino rápida y culturalmente; son supuestos, funciones, no entidades reales. Si eso es así, ¿quién conoce, quién pondera y conduce? Las redes y las redes de redes de la mente y las emergencias de su cooperación intrincada.

Queda un último punto: ¿de dónde surge lo que en mis primeros escritos llamaba "axiología segunda" o ámbito de la completa gratuidad y lo que los maestros religiosos llaman la *condición de testigo*?

Para resolver esta última cuestión hay que hacer mención de "la lengua" el instrumento central de toda la construcción cultural de la vida. Por la lengua se crea la distancia objetiva, es decir, la constancia de que la interpretación interesada del campo no es la estructura misma del campo. El campo está ahí, antes y por encima de nuestra lectura y valoración, autónomo.

Nuestra condición de testigos se contrapone a la lectura interesada del medio. Nuestra condición de testigos surge de la conciencia directa de que lo que leemos en el medio no es todo lo que hay en él. Sin esa condición de testigos y la distancia objetiva que supone, no serían móviles y rápidos los mecanismos culturales de la vida; por tanto, también esa condición de testigo es un resultado del camino constructivo cultural del proceso de la vida.

Pero gracias a esa condición podemos advertir "lo que aquí hay": toda esa inmensidad, riqueza, complejidad, inteligencia, estrategia de conducciones que yo mismo también soy.

Hay algo que se dice explícita y claramente y que no son mis construcciones ni genéticas ni culturales, ni individuales ni colectivas. Frente a lo que se dice en todas mis construcciones, hay una dimensión más allá de ellas que intuyo en toda su desnudez. De este hecho no caben dudas ni vacilaciones.

Este tipo de noticia, directa, inmediata, huidiza, fuerte y desnuda tiende a silenciar toda nuestra construcción. Silencia la construcción porque silencia la necesidad y, con ella, silencia al ego y al sentimiento del ego.

En ese ámbito han operado todos los maestros religiosos. Ellos son los maestros de su cultivo y los guías del trabajo en él. Ellos son exclusivamente los maestros de ese ámbito, no del ámbito de las construcciones; si bien es cierto que no todos los maestros han tenido clara en todo momento esta distinción. Todos los maestros que proclaman explícitamente el doble nivel, aunque, a veces, se produzcan ambigüedades. La guerra santa menor de Mahoma y el mesianismo apocalíptico de los autores evangélicos podrían ser ejemplos de estas ambigüedades.

Sabemos, pues que el ego, la conciencia, el sentimiento del ego, la dualidad sujeto/mundo, son funciones de la vida. ¿Son estructuras reales o sólo supuestos de funcionamiento, funciones de la vida?

La vida cotidiana y las creencias dicen que son reales; los maestros religiosos dicen que sólo son supuestos de funcionamiento, puras funciones de la vida; dicen explícita e insistentemente que son entidades ilusorias, irreales, ficticias.

La muerte como parte de la lógica de la vida

Sólo una conciencia clara de lo que es la naturaleza misma de la muerte y una conciencia aguda de la propia muerte y de la propia insignificancia pueden debilitar la dualidad que engendra la necesidad y quebrar las perspectivas exclusivistas del ego.

La muerte no es un accidente de la vida, es parte de su lógica.

La rápida sucesión de generaciones forma parte de la estrategia central de la vida.

Las circunstancias en las que se desarrolla la vida cambian continuamente y, en ocasiones, bruscamente por influjo de las mutaciones en el clima, en el espacio, las interacciones de las especies vivientes entre sí, la intrusión de la acción de la cultura, etc.

La vida tiene que estar creando formas continuamente, tiene que innovar siempre, tanteando nuevos caminos, nuevas derivas viables. Para poder llevar a término ese camino dinámico y creativo tiene que hacer que las generaciones se sucedan con celeridad.

Si no existiera la muerte, si las especies fueran estables, la vida no se adaptaría a un medio continuamente cambiante. Si sólo existieran individuos que no murieran o formas fijadas, los cambios en el medio desplazarían a la vida en su conjunto.

Sólo abriéndose en un abanico de formas en continuo movimiento, sucesión, diversificación y variación, la vida es capaz de responder a todos los cambios y es capaz de sobrevivir a las grandes extinciones de especies, como las que desaparecieron con los trilobites o la de los dinosaurios; sólo así la vida puede ser plenamente creativa en todas las circunstancias.

Por tanto, la muerte forma parte de la lógica de la movilidad, creatividad y adaptabilidad de la vida. La muerte es una de las técnicas centrales de supervivencia de la vida. La muerte de una generación de individuos que son sustituidos por otras y otras generaciones es la forma que tiene la vida de ser rápida, flexible, móvil, creativa y eficaz.

Desde la perspectiva de las sociedades estáticas, con su idea de la realidad como algo estático, con su metafísica de las esencias, de las especies vivientes fijadas y de las almas inmortales, la muerte es un accidente sin lógica.

Desde la perspectiva de la deriva creativa de la vida, la muerte es parte de su lógica; desde ahí la muerte muestra su racionalidad.

La sucesión de las generaciones o la perspectiva que trasciende a los individuos

Todos los seres que nos rodean cuando paseamos por el bosque hace millones de años que son como son, pero las generaciones de cada especie de seres vivientes se suceden unas a otras, prolongando en el tiempo un mismo modo de ser mientras resultan viables.

Cada ser concreto, cada roble, cada margarita o cada hombre son sólo los anillos de transmisión de una larga cadena. Cada ser viviente concreta la especie y la prolonga. Cada ser viviente es un momento leve del paso de la especie por este planeta.

Cada ser viviente singular vale lo que vale un simple anillo de transmisión de los millones y millones de anillos que usa la especie para poderse perpetuar. En su condición de "tránsito" no tiene más importancia una hierba, una mosca, un pájaro que un hombre.

La insignificancia del individuo

Dice un poema de Rûmî:

Le dije: "Mis ojos". Contestó: "¿Qué importa una nube?" Le dije: "Mis lágrimas". Contestó: "¿Qué importa una fuente?"

Le dije: "Mi corazón".

Contestó: "¿Qué importa una carne consumida?"

Le dije: "Mi cuerpo".

Contestó: "¿Qué importa una ruina?"3

Cuando me vaya, quizás alguien llore; pero será sólo un gemido fugaz en el viento.

La inmensidad que nos rodea no se interesó de que yo pasara; no supo que pasé.

Cuando ya no esté, las mañanas y las tardes que me acogieron seguirán; las generaciones de hombres y mujeres seguirán, mientras yo me sumo a la cuenta de los que ya no están.

No des la menor importancia a lo que han llegado a ver tus ojos, a lo que ha llegado a pensar tu mente, a lo que ama o teme tu corazón. No le des la menor importancia porque no la tiene. El cosmos y todas las generaciones de seres vivientes que ya no están lo atestiguan.

Cuando yo creía que pasaba, no pasaba. ¿Quién paso? ¿Qué pasó?

La ilusión del yo o la disolución de la consistencia del individuo

Si uno se esfuerza por ver y sentir las cosas desde la inmensidad del cosmos con sus millones de galaxias, con sus cúmulos de cúmulos de galaxias; si uno hace presente en su mente y en su corazón la inmensa grandeza de lo que hay en el cosmos; si uno rememora la inconcebible complejidad de la vida en los millones de especies y de individuos, entonces empieza a comprenderse y a sentirse en sus auténticas proporciones.

Cuando uno siente pasar la rapidez esplendorosa de los días y de las noches, la sucesión interminable de las especies y de las generaciones de los seres vivientes, empieza uno a sentirse en sus auténticas proporciones temporales.

¡Fueron tantas especies y especies de animales y de plantas las que vivieron unos millones de años y desaparecieron! ¡Tantas y tantas generaciones de seres vivientes que estuvieron aquí unos momentos y se fueron para siempre!

Cada especie, cada organismo, cada víscera, cada cerebro es un portento de complejidad, de riqueza, de misterio, de finura de estructuras y funcionamientos; sin embargo, a pesar de ser todos y cada uno así de portentosos, son dejados con toda naturalidad al margen del camino.

¿Qué es lo que transita por ellas, y que no son ellas, puesto que son dejadas al margen con tanta premura?

Generaciones y generaciones de hombres entran en escena y desaparecen de ella rápidamente. ¡Cuánto trabajo, cuanto esfuerzo, perplejidad, dolor y gozo para llegar a ser una persona, para formarla y desarrollarla! Sin embargo, luego ¡se deja en los márgenes del camino con tanta facilidad!

¿Qué transita por ellas, que no son ellas?

Cuando uno considera el propio cuerpo, el propio psiquismo, la propia vida, comprende que no entiende casi nada de lo que su cuerpo es; no entiende apenas nada de cómo funciona, cómo enferma o cómo conserva la salud. Y lo mismo cabe decir de la complejidad de nuestro psiquismo. No conozco, ni controlo ni, a veces, soy capaz de usar correctamente toda esta inmensa complejidad y sabiduría que en mí funciona.

Algo viene de lejos, pasa por mí y sigue adelante.

¡La vida que pasa por mí viene de tan lejos! Me cruza y sigue. La vida tiene unos mecanismos para venir de tan lejos, para cruzarme con éxito y para seguir eficazmente más allá de mí. Para lograrlo con eficacia construye unos complejos mecanismos que son mis tendencias, mis instintos; pero sobre todo construye una ficción, mi yo.

Cuando la vida de la especie humana pasa por mí, al paso, construye un artilugio: hace que este núcleo psico-físico que constituye mi organismo se comprenda a sí mismo y comprenda todo lo que lo rodea, como si él fuera un núcleo de referencia en un campo. La vida, en el hombre, para tomar del medio lo necesario, construye una forma de leerlo y de calibrarlo exclusivamente al servicio de sus necesidades. El organismo, para poder hacer esa lectura a medida, y así sobrevivir, tiene que constituirse en centro de computación y referencia. Se origina así *la idea* y *el sentimiento* de que "aquí" hay *un punto consistente de referencia* frente al cual todo lo otro es *su entorno*.

Sin embargo, lo que transita a través de toda esa construcción puede llegar a saber, porque lo ha construido, que "aquí" no hay realmente un núcleo de referencia ni tampoco un entorno curvado a su alrededor. Todo eso - existencia de un núcleo y de su entorno - son fenómenos que se producen "sólo" en el conocimiento y en el sentimiento de los hombres; y se producen con el fin de que la vida pueda pasar a través de los individuos y seguir adelante.

Nada hay consistente en esa construcción. Mientras la vida pasa por este lugar que soy yo, me siento *un centro con un entorno*; cuando sigue adelante desaparece el centro y el entorno, porque en realidad, de verdad, ni una cosa ni otra existieron propiamente.

No fue mi yo lo que por aquí pasaba; algo pasaba por aquí, que no soy yo; y lo que pasó creó al pasar un juego, un mecanismo, una ilusión, - sólo eso fue el Yo - que dejó atrás cuando ya no la necesitaba.

Algo pasa por este lugar que soy yo, y sigue adelante. Y lo que realmente pasa no soy yo. Mi yo sólo es la pisada de su pasar, que el viento borra. Por eso decían los sabios que el yo, en realidad, ni nace ni muere, porque, propiamente, ni siquiera pasó; quien pasó por aquí fue otra cosa; el yo es sólo el polvo que levantan los pasos de eso que transita.

Como el yo no tiene consistencia, no tiene mérito que propiamente se le pueda atribuir ni tampoco demérito.

Los aspectos psíquicos, físicos, morales e intelectuales de mi yo proceden de una corriente que viene de antes y de fuera de mí. Esa corriente pasa por mi pequeño cuenco, forma los caracteres de mi pequeño depósito y se vierte luego en otras aguas.

Lo que en mí se anuda son hilos que vienen de más allá de mí y que siguen.

Así, los sabios pueden decir que lo que hay en mí es una reencarnación de cosas que ya existieron fuera de mí y pueden decir que lo que hoy hay en mí se reencarnará en otras vidas, porque cuando mi yo se desanude, los hilos formarán otros nudos.

Todo viene de lejos, forma una nueva concreción y sigue para tomar otras y otras formas.

Yo puedo dar a la corriente que viene de lejos una dirección u otra. Algún influjo tengo sobre la corriente. Pero el que tenga algún influjo sobre la corriente no comporta que tenga algún tipo de consistencia. Cuando *lo que viene* pasa por mí, en mi individualidad se cuajan los pasos por los que la vida, que llegó a mí sin contar conmigo, seguirá más allá de mí.

Todas estas cosas hay que comprenderlas profunda y claramente; y la comprensión ha de llegar mucho más allá de nuestra cabeza. La profundidad y la claridad de esa comprensión han de empapar con su luz toda nuestra carne. Sólo cuando el comprender y el sentir se unen el saber se hace eficaz. Ese saber eficaz es la iluminación.

No hay que lamentar la insignificancia del individuo porque el yo es la cárcel del pensar y del sentir

El yo es un procedimiento de la vida para simplificar la inmensidad del cosmos en función de los pequeños intereses del ser vivo humano.

En un mundo así, simplificado a la medida de sus necesidades, el hombre puede orientar eficazmente su actuación.

Así es que el mundo que el ego tiene, construye y mantiene, es un mundo limitado y que se repite, porque limitada e interactiva es la necesidad.

Si entendemos como *personalidad* las peculiaridades de cada individuo, la personalidad es la última concreción de las construcciones del ego, es la última concreción de la simplificación de la comprensión y valoración del mundo. La personalidad es, pues, una forma peculiar de simplificación y repetición.

Cuando se conoce y se siente dentro de los límites del yo, se conoce y se siente lo de siempre, lo conocido, lo que está construido a medida. Lo que se conoce está modelado por las pequeñas perspectivas, necesidades, temores y esperanzas del individuo.

Quien conoce, siente y actúa sólo dentro de las fronteras del yo, está sometido: conocer y sentir encerrados en los límites del yo, es un rígido destino.

Quien queda sometido a las construcciones del yo, que son las construcciones de la necesidad, queda sometido a un destino inflexible. Ese destino inflexible puede evolucionar, pero lo hace por su propia dinámica y legalidad, y no por la intervención libre del individuo.

El yo somete y gobierna a las personas como un fato inflexible y sin piedad.

Si tenemos el valor de alejarnos de los sentimientos románticos que el término "persona" despierta, las personas son como las especies animales: concreciones, delimitaciones, fijaciones. La persona es la última concreción de la especie al pasar; es la concreción de una concreción; la fijación de una fijación.

Hay, pues, un conocimiento y un sentimiento que es simplificación autorreferida que se repite; y hay un conocimiento y un sentimiento que son hijos de la libertad que se produce cuando uno consigue quebrar las fronteras del destino que impone el yo.

Hay un conocer y sentir de lo que nos rodea que no está modelado por mis necesidades, que no está construido por la referencia de todo hacia mí como centro de perspectiva; y hay un conocer y sentir que logra interesarse por lo que nos rodea tal como es, y no sólo por la función que tiene con respecto a mis carencias.

Para acceder a ese conocer y sentir que no es hijo de la necesidad, hay que conseguir liberarse de la sumisión al yo, hay que quebrantar el destino que el yo nos impone.

Las personas que no logran liberarse de la rigidez del destino que el yo les impone, resultan patéticas porque están encerradas, ahogadas por la repetición, por la falta de frescura, de novedad, de amor verdadero, por la falta de ilusión y de auténtico interés. La única posibilidad real y el único interés de esas personas sometidas es girar y girar en torno de lo mismo, con ellos mismos y sus necesidades como centro de gravedad.

A las personas que no logran liberarse de su propio destino, - que es su propio yo -, siempre les interesa lo mismo; están cerradas a todo lo que no sea *lo de siempre y como siempre*; toda novedad les desconcierta y les amenaza. Propiamente hablando, no les interesa nada, porque sólo se interesan en sí mismos y sólo en lo que tiene que ver con ellos, y siempre como el yo lo concibe.

Liberarse del yo es entrar en el verdadero interés por las cosas, es empezar a adentrarse en una novedad sin fin, es caminar más allá de las fronteras de las construcciones del yo, es liberarse de toda sumisión, es liberarse de la rigidez del destino.

Quien se escapa de la particularidad del yo, entra en una peculiar universalidad donde nada le define o le fija. Entonces hay siempre más y más novedad, frescura, falta de repetición, crecimiento imprevisible.

El conocer y el sentir dentro de las fronteras del yo es sumisión y hado. El conocer y sentir libre del yo es libertad sin límites.

Más allá de las fronteras que traza el yo, no hay fronteras para el conocer y sentir. En ese mundo sin fronteras no hay ningún centro de referencia que lo curve todo en torno a él como hacía el yo. El mundo sin fronteras es un mundo sin un centro de referencia; la única referencia es la inmensidad de la atracción del interés incondicional por todo lo que existe y nos rodea.

La muerte del sentido de la vida

Para acceder a conocer y sentir sin fronteras el aprecio del propio yo y el sentido de la vida tienen que morir irremisiblemente; y esto ha de ocurrir mucho antes que la muerte de la carne. Hay que morir antes de morir. Para conseguirlo basta con asumir lúcidamente lo que es la inconsistencia de nuestra condición.

La ilusión y el sentido de la vida son como el fluido que mueve las ruedas de nuestra actuación. Parece que vienen del cielo, pero no, son tierra: nacen de la tierra, hacen girar nuestros engranajes en una dirección preestablecida y se vuelven a escurrir en el suelo. Cuando inician su camino hacia el suelo, cosa que empieza con la madurez, es imposible retenerlos; caen sin remedio, aunque nos esforcemos una y otra vez por sujetarlos con nuestras manos.

En un tiempo sentimos brotar esa sabia y tenemos que sentirla desaparecer en la tierra.

Cuando la desaparición de la fuerza de la ilusión y del sentido de la vida empieza a producirse, la calidad del tono vital y lo más profundo de la calidad de la vida no hará más que decaer. Irremisiblemente cada día que pasa es peor.

Frente a esta experiencia psíquica, que es un hecho biológico, caben dos posturas.

La primera postura es creer que la desaparición de la ilusión de vivir y del sentido de la vida depende de factores externos a uno mismo, factores que son remediables. Esa apreciación despierta una gran inquietud y se emprende una lucha desesperada para recuperar la ilusión y el sentido de la vida perdido.

Sin embargo, esa es una lucha tan sin esperanza como luchar contra la muerte; más si cabe, porque la lucha contra la muerte quizá pueda retrasarla algo, pero a la desaparición del sentido de la vida, cuando se inicia, nada puede detenerla; sólo se la puede encubrir echándole la culpa a otros o intentado olvidarse de lo que ocurre.

La segunda postura es la que proponen los maestros religiosos. Dicen que cuando muere el sentido y la ilusión de vivir pueden nacer un conocimiento que ya no tiene finalidades y puede nacer una ilusión que ya no mueve las ruedas de la vida. Desde el vacío de sí mismo pueden nacer un conocer y un amor que ni se acaba ni decae porque nace de una pasión sin morada.

Cuando se inicia la muerte del sentido, que es un fato irremediable, hay una opción a tomar y por la que luchar a la desesperada: o morir o renacer.

Cuando se quiebran las fronteras del yo, se comprende que no hay nadie en casa

Dice Menzan:

Cuando morimos, el cuerpo, la mente y el mundo desaparecen al mismo tiempo. Cuando trascendemos la vida y la muerte, el cuerpo, la mente y el mundo trascienden la vida y la muerte al mismo tiempo. 4

Cuando morimos, nuestra muerte es completa porque, en realidad, somos una mansión en la que nunca hubo nadie en casa.

⁴ Menzan Zuihô, La clara luz del ser (Jijuyu Zannai), Madrid, Miraguano Ed. 1990. pg. 37.

La vida tuvo que construir un centro de referencia para poder cubrir la etapa que pasó por nuestro cuerpo, pero ese centro es sólo una función del mecanismo de la vida cuando se traslada en el tiempo y en el espacio. Yo soy "nadie" porque el yo es sólo una maña de la vida para cruzar mi organismo y seguir adelante más allá de él.

Cuando el comprender y el sentir entienden que no hay verdaderamente nadie en casa, todo se transforma.

Puesto que el pensar y el sentir no son de nadie, son de todo. Cuando se comprende eso, se diluyen las líneas de demarcación entre la mente, el cuerpo y el mundo. Cuando se han disuelto las fronteras se trasciende la vida y la muerte. Nadie nace ni muere en ninguna parte.

Sigamos la investigación guiados por Menzan:

Un monje preguntó un día a Joshu: 'Se dice que cuando todo el universo se desintegre, nuestra verdadera naturaleza no desaparecerá ¿ Qué es esta naturaleza indestructible?'

Joshu respondió: 'Los cuatro elementos y los cinco agregados'.

El monje preguntó de nuevo: 'Pero los cuatro elementos y los cinco agregados son destructibles. ¿ Qué es la naturaleza indestructible?'

Joshu replicó: 'Los cuatro elementos y los cinco agregados.' 5

¿Qué es lo que trasciende el nacer y el morir? Esto mismo que nace y muere, y no nada sobreañadido.

Esta es la gran enseñanza: no hay nadie en casa y todo muere, el cosmos con sus cuatro elementos y el sujeto con sus cinco

⁵ Menzan Zuihô, La clara luz del ser (Jijuyu Zanmai), Madrid, Miraguano Ed. 1990. pg. 38

agregados. Sin embargo, lo que trasciende la muerte hay que buscarlo aquí mismo, sin separarse ni un milímetro de los cuatro elementos y los cinco agregados. Quien busque más allá de los cuatro elementos y de los cinco agregados, ya sea como algo oculto debajo, como algo sutil por encima o como algo más allá de esto, se descarría en el vacío de la nada.

Esto mismo, aquí mismo y tal como viene es lo que hay que ver. Quien llegue a ver tendrá que afirmar que es indestructible aunque se destruye. Hay que investigar y comprender que "esto mismo, así" es lo indestructible.

Y sigue Menzan:

Un monje preguntó a Daizu: 'Se dice que cuando aparezca el Kalpogui (la destrucción del mundo después de un kalpa) los 3.000 mundos serán destruidos. ¿Será destruida también la naturaleza de Buda?' Daizu respondió: 'Sí, será destruida'. El monje preguntó a Daizu de nuevo: '¿Quiere decir esto que la naturaleza de Buda también sigue el principio de creación y destrucción? Daizu respondió: 'Sí, así es'. 6

Joshu había dicho que la naturaleza de Buda es indestructible y, por consiguiente, son indestructibles los cuatro elementos y los cinco agregados. Aquí mismo, naciendo y muriendo, se ha de ver lo indestructible sin que falte nada ni haya nada que añadir a los cuatro elementos y los cinco agregados.

Ahora se invierte el argumento: Puesto que esto de aquí es destructible, también la naturaleza de Buda sigue el principio de la creación y destrucción.

¿Por qué argumenta con esa rudeza? Para que no nos apartemos de lo que nace y muere ni lo menospreciemos con la excusa de buscar lo que ni nace ni muere. Lo que hay que buscar sólo se puede hallar en esto mismo, tal como viene.

Con la doble argumentación se nos exhorta a que no nos distanciemos de los cuatro elementos y de los cinco agregados, porque sólo sin despegarse de las creaciones y destrucciones, puede encontrarse el rostro original de lo que vemos y sentimos; eso es el no-nacido.

En esto, aquí mismo y tal como viene, hay que encontrar *aquello* de lo que hablan los maestros; lo que realmente hay. El yo no es lo que hay.

EL CAMINO RELIGIOSO COMO SENTIR SILENCIOSO

El sentir, un instrumento imprescindible para el camino

Vamos a exponer brevemente lo que es de hecho, a nuestro juicio, la estructura cognoscitiva común de los hombres industriales en lo que se refiere a la relación mutua entre mente y sensibilidad.

Los hombres de las sociedades industriales, en su estructura interna, están organizados en dos grandes sectores. El sector principal de la persona es el que se considera más explícitamente cognoscitivo; ese sector es, además, el profesional, el público y está controlado por la razón.

En nuestras sociedades, hablar de conocimiento equivale a hablar de conocimiento razonable. Ese conocimiento razonable abarca las teorías abstractas de las ciencias, los discursos ideológicos, todas las cuestiones instrumentales y todo lo que se estructura como relación de medios a fines: todas las cuestiones sociales, las políticas, las profesionales y las económicas.

Nuestra sociedad no cuenta, en la práctica, con conocimientos que no sean fruto de procedimientos no directamente racionales. Por ejemplo, no se cuenta con que la conmoción de la sensibilidad frente a las realidades pueda ser instrumento de conocimiento.

Desde esta perspectiva sólo se considera realidad lo que saca a flote la razón y lo que la razón avala. Lo que no aparece como racional no tiene el pleno estatuto público de realidad ni obtiene el reconocimiento colectivo.

Los hombres industriales - en la medida que lo son, en la medida en que han terminado de barrer sus substratos agrícolas y se han reconvertido plenamente a las condiciones industriales de vida - no valoran plenamente más que lo racional y no dan por verdaderamente real más que lo que la razón garantiza.

La parte no racional de la personalidad de los hombres industriales, que es a la vez la que constituye el núcleo de su vida privada, es el elemento cálido que abarca todo lo que se refiere a la percepción, a los sentimientos, a lo corporal, a la conmoción frente a lo que nos rodea. Todo ese sector de la vida de los individuos es el que está ligado a las funciones primarias del sexo y de la depredación, el que está relacionado con lo que entronca a los hombres con sus raíces animales.

Para esta dimensión de la persona es real lo que está conectado con las fuentes instintivas básicas: lo que está directa o indirectamente relacionado con la supervivencia, con la sexualidad, con la parentela, con la necesidad y urgencia de hacerse un lugar adecuado donde vivir en la sociedad de los hombres, etc.

A ese nivel se sitúa la capacidad de conmoción de los hombres industriales comunes; ahí se localiza su sensibilidad.

¿Qué consecuencias tiene esta construcción común de los hombres industriales para quienes, con ella, pretenden hacer el camino religioso?

Lo primero que hay que advertir es que ni la parte cognoscitiva racional ni la sensitiva son aptas para la experiencia religiosa.

Como no basta la razón para el conocimiento y la experiencia poética, tampoco basta para el conocimiento silencioso que llamamos religioso. No basta la razón, porque lo que hay que conocer no tiene la articulación que puede manejar la razón. El conocimiento religioso es un conocimiento-conmoción, un conocimiento-vibración, un conocimiento inmediato, concreto e intuitivo, radicalmente diferente del conocimiento abstracto, formalizado, frío, racional.

Tampoco la parte sensitiva puede tener acceso al conocimiento religioso porque lo que ofrece el conocimiento silencioso es demasiado vacío, demasiado sutil, demasiado desinteresado y gratuito. El conocimiento silencioso resulta sutil, etéreo, sin contenido y gratuito para quien sólo da como real y sólo valora lo que tiene que ver con la supervivencia, con la sexualidad y con su interés.

Así pues, el hombre común de las sociedades industriales carece de una dotación adecuada para lograr el conocimiento religioso. Intentar hacer el proceso interior religioso en esas condiciones no es una simple cuestión de creer o no creer, ni de querer o no querer, ni de esfuerzo de la voluntad. Hay que transformar la estructura misma de la persona.

Llamamos sensibilidad a la capacidad de conmoverse frente a las realidades que nos rodean. Esa conmoción es una "vibración que conoce lo que le conmueve"; es calor y luz a la vez. La capacidad humana de conmoverse y conocer o conocer conmoviéndose no se ciñe sólo a lo que tiene relación con nuestras necesidades. Los hombres somos capaces de conmoción-conocimiento incluso frente a realidades que nada tienen que ver con nuestros ejes de seres vivientes. La humanidad es capaz de tener conmoción-conocimiento frente a todo tipo de realidad porque nuestra especie es una especie capaz de desinterés y gratuidad.

A los hombres industriales les falta la capacidad de remontarse por encima de las estructuras espontáneas y básicas de su sensibilidad; requieren, por tanto, dotarse de una sensibilidad que pueda ponerse a la altura de las regiones cognoscitivas. A los hombres industriales comunes les falta la capacidad de conmoverse y vibrar desinteresadamente frente a las realidades porque les falta el refinamiento y la educación para sentirse afectados por lo que hay, simplemente porque está ahí y no porque tenga que ver con el sexo, la familia, la supervivencia o el éxito. Esa facultad hay que crearla en este tipo de hombres porque no existe o no existe con suficiente fuerza.

Por ello, cuando los hombres industriales comunes intentan fomentar su sensibilidad, no es raro que surjan resultados de baja calidad: actitudes sentimentales inoperantes al nivel propio del conocer y sentir silencioso. Esta es una de las razones por las que, cuando no se ha prestado suficiente atención a crear ese nivel de sensibilidad superior, el interés por lo religioso tienda a resbalar y mezclarse con lo exótico, lo sexual y lo violento y, en los casos más benévolos y menos dañinos, con lo sentimental blando y pegajoso o con lo folklórico.

Las tradiciones religiosas han salido al paso de esta dificultad fundamental humana que consiste en hacerse con una sensibilidad apta (dificultad que no es exclusiva de las sociedades industriales, aunque en ellas se presente agravada), advirtiendo con insistencia que es preciso refinar y sutilizar nuestros aparatos de percepción y conocimiento porque lo sagrado es "lo sutil de lo sutil".

Además de la falta de una sensibilidad adecuada, hay otro obstáculo para llegar a las experiencias religiosas: para acceder al conocimiento religioso hay que quebrar la barrera que separa el conocimiento - que es abstracto, formalizado y frío - de la sensibilidad, la capacidad de conmoverse - que es cálida y concreta -. Hay que quebrar el diafragma de separación entre el conocimiento y la conmoción a fin de que la conmoción se extienda hasta las puntas mismas del conocimiento y a fin de que la fuerza del conocimiento interese a la sensibilidad, enraizada en la tierra de nuestra condición de seres vivientes sexuados y depredadores, en la realidad misma por ella misma.

Sin esa unión de todos los niveles del ser, el hombre no puede hacer el proceso interior porque hacer el proceso interior es entrar en un camino de conocimiento que incluye el cuerpo. Sin la unión de los dos niveles, el conocimiento y la conmoción, la mente y la carne, sin que nuestra sensibilidad lleve las raíces de nuestro ser de vivo hasta las partes más altas del espíritu no puede haber certeza. Sin la unión de los dos niveles y sin la sutilización de la sensibilidad puede haber creencias pero no certeza porque la sensibilidad refutaría y negaría toda pretensión de realidad o valor que no fuera sexo o supervivencia.

Quienes pretendan hacer el camino religioso y no hayan trasformado su sensibilidad comprobarán que no pueden tener paz porque en su seno se enfrentan dos sistemas de valores y realidades: uno, el pretendido por la mente, sólo creído y defendido por la voluntad pero no sentido, y otro, el de la carne, sentido y vivido pero lejos de las pretensiones del camino interior. No puede tampoco haber gozo porque cuando hay escisión entre la mente y el sentir, ni el sentir puede comer aquí su pan en paz ni la mente tiene pan qué llevarse a la boca cuando pretende alejarse de aquí.

El problema, por tanto, con el que nos encontramos en las sociedades industriales es que los hombres, para poder hacer el proceso religioso tienen que desarrollar, previamente o concomitantemente, un nivel de sensibilidad que no tienen. Todo aquél que quiera hacer un proceso religioso, sea en la época y en la cultura que sea, se verá enfrentado a ese problema. En el caso de los hombres industriales, la dificultad es especialmente aguda.

Podríamos decir con propiedad que las estrategias para hacer el camino religioso son procedimientos para educar, refinar y crear un nivel de sensibilidad que no se presenta espontáneamente. Para llegar a los niveles de gratuidad y sutilidad de que hablan los maestros hay que refinar y conducir a la sensibilidad hasta que pueda comportarse como un testigo imparcial y conmovido.

Si de la religión hacemos un cuadro de creencias, pretendemos tomar un atajo: de los cuadros de creencias deducimos unos comportamientos, actitudes y valoraciones que se prescriben a la sensibilidad para que se someta y acepte como realidad y valor lo que se le dicta desde la creencia. Pero cuando la sensibilidad se somete a la voluntad, no se hace ningún camino interior, aunque creamos lo contrario, y además se bloquea gravemente a la sensibilidad porque cuando se la fuerza se la incapacita para sentir real y verdaderamente; se la incapacita para vibrar no sólo frente a lo sutil sino, incluso con frecuencia, frente a lo que son sus objetos espontáneos. Y todo eso porque se la reprime. Mandar a la sensibilidad, someterla y reprimirla no sirve ni para este mundo ni para el otro.

Los maestros religiosos proponen estrategias para educar y refinar la sensibilidad. Esas estrategias son métodos de silenciamiento de la perspectiva exclusiva de la necesidad. El silencio permite a la sensibilidad renacer a niveles más sutiles e inesperados para ella.

No se ejercita el silencio para ir a parar a una región vacía, neblinosa, celeste, divina, fuera o más allá de aquí. Si se aprende a callar es para poder estar totalmente alerta, sintiendo y vibrando, atestiguando lo que hay. Se calla para apartar la pantalla que modela y diseña todo lo que nos rodea y a nuestras propias vidas en función de las necesidades. Si callamos es para tocar, ver, sentir y comprender en concreto y directamente, sin los filtros de la necesidad. Si callamos es para sentir con nuestra carne, para palpar con la totalidad de nuestras entrañas y con lo más potente de nuestra mente esto, ahora, aquí, en concreto.

Así, el ejercicio del silencio y su crecimiento es ejercicio y crecimiento de una nueva manera de percibir, sentir, vibrar, comprender, conmoverse; es crecimiento y nacimiento de una nueva facultad de valorar y dar por real, comprendiendo y conmoviéndose.

El silencio enseña y posibilita comprender y sentir como testigos imparciales pero conmovidos.

También el uso de los símbolos y los mitos tiene la misma función: conducir al silencio y, simultáneamente, orientar el sentir hacia lo que hay, aquí y ahora. Los mitos y símbolos son útiles religiosamente si se emplean para sentir y ver.

Con frecuencia se utilizan los mitos y los símbolos para articular, expresar e imponer unas creencias que son un sistema de interpretar la realidad. Se usan los mitos y símbolos para decir lo que hay que creer, comprender y percibir, para programar así a los individuos y a los grupos. Ese uso de los mitos y símbolos es una imposición que conduce a la sumisión. Se apela a la sumisión porque Dios ha revelado lo que dice el mito. Desde la sumisión de la mente, la voluntad impone el patrón a la sensibilidad.

La sumisión y la duda acompañan siempre a este uso de los mitos y símbolos. La sumisión se genera desde la condición autoritaria que adquieren los mitos y los símbolos. Cuando los mitos se hacen creencia e imposición generan a su vez la posibilidad de la duda.

Ese uso de los mitos y los símbolos no sirve para silenciar la necesidad, sirve, como mucho, para someterla; no sirve para callar y sentirnos libres de toda interpretación sino, por el contrario, para imponernos una interpretación de prestigio absoluto e indiscutible y para someter desde ella. Ese uso de los mitos no sirve para liberarnos de toda forma sino para someternos a una forma; no sirve para callar el diálogo interno, sino para imponernos uno absolutamente prestigioso.

En resumen: ese uso de los mitos, de los símbolos y de las creencias bloquea la sensibilidad porque la somete y la reprime.

El uso de mitos y símbolos que conduce al silencio y a través de él al conocimiento es un uso instrumental. Incluso los mitos y los símbolos más sacrosantos son instrumentos que hay que usar libremente, sin someterse a ellos. Su función no es hablarnos o describirnos otro mundo, el divino o el de ultratumba; su función es hablarnos de esto de aquí y orientar, aquí, la indagación de nuestra mente y nuestro sentir desde el silencio.

Los mitos y símbolos nos hablan para ayudarnos a perforar la burbuja de interpretaciones construida desde nuestras necesidades; nos hablan para romper la sujeción a la forma, no para imponernos una forma sagrada; nos hablan para hacernos libres de toda sumisión, incluida la forma misma con la que los mitos y las creencias nos hablan.

En los mitos y los símbolos no hay nada que creer ni nada a lo que someterse. Como no tienen nada que creer no van acompañados por la duda. Son como la poesía, formas que liberan, formas a las que no les acompaña la duda; como mucho les acompañará la opacidad si no se les comprende.

Los mitos y los símbolos son lenguajes con intenciones prácticas, aunque sea una práctica sutil. Son prácticos porque empujan al ejercicio del silencio y al ejercicio de un tipo sutil de sensibilidad.

Los mitos y los símbolos se usan para hacerse libres de ellos; las creencias se utilizan para perforar toda creencia; los dioses se tienen para no tener que tenerlos.

Los mitos y los símbolos son figuras, representaciones capaces de apelar a todos los niveles de nuestro ser. Deben funcionar como una barca para ayudarnos a pasar el río; como un bastón de ciego con el que reconocemos las realidades que todavía no somos capaces de ver y sentir; como un caballo a lomos del cual podemos adentrarnos por los campos del silencio. Son como el poeta que nos acompaña, cogidos de la mano, al otro mundo para que lo sintamos por unos momentos y así, luego, podamos rehacer el camino por nosotros mismos.

Cuando uno se deja invadir por los mitos y los símbolos, cuando uno se sumerge en ellos, es como si se sumiera en un ensueño en el cual gusta, por adelantado y brevemente, el sabor de la vida eterna. Repitiendo una y otra vez ese viaje y esa ensoñación se silencia la vida cotidiana y se educa la sensibilidad para sentir y ver la realidad, libres de nuestras prisiones.

Dice un *hadîth* que Alá está en la imagen que su servidor se hace de Él. Pero, se añade, hay que refinar y refinar continuamente esa imagen.

Las imágenes, las figuras, los mitos, los símbolos y las creencias se utilizan para refinar y volver a refinar y así poder ir siempre más allá, para ser cada vez más libres de toda forma, hasta que se pueda ver lo que hay que ver en todo ser y en ninguno.

Nuestro sentir no se ha adaptado a nuestros conocimientos; ni nuestro sentir laico ni nuestro sentir religioso

En un corto espacio de tiempo ha habido grandes cambios en todas nuestras concepciones de las cosas.

Desde Copérnico, Kepler y Galileo, la tierra no está ya en el centro del universo, es sólo un planeta redondo que gira con los demás alrededor del sol.

Hasta finales del siglo XVIII, el universo siguió obedeciendo a un orden impecable que atestiguaba la perfección de su divino creador. Newton descubrió las leyes que aseguraban el movimiento de los cuerpos en la armoniosa mecánica celeste.

A comienzos del XIX Laplace expulsó a Dios de un universo autosuficiente, convertido en una máquina perfecta.

Hasta comienzos del siglo XX el universo permaneció impecablemente estático. Incluso cuando Einstein le arrebató cualquier centro privilegiado, conservó su carácter autosuficiente, perpetuo hasta el infinito.

En 1923 la astronomía descubre la existencia de otras galaxias que pronto serán millones. Desde entonces la Vía Láctea será marginal.

En 1929 el *Hubble* pone en evidencia el desplazamiento hacia el rojo de la luz emitida por las galaxias lejanas y da la primera indicación empírica de la expansión del universo. Las galaxias se alejan unas de otras en una universal deriva que alcanza terro-

ríficas velocidades. Ese desastre logra que se derrumbe el orden eterno del universo.

El universo que se dilata y se dispersa sufrirá un cataclismo mucho mayor todavía en la segunda mitad del siglo XX. En 1965 Penzias y Wilson captan una irradiación isotópica procedente de todos los horizontes del universo; ese "ruido de fondo" cósmico sólo puede explicarse lógicamente como el residuo fósil de una deflagración inicial. La hipótesis de un universo cuya expansión dispersiva fuera fruto de una catástrofe primera toma entonces consistencia. Se supuso que el universo había surgido a partir de una explosión inicial que en una primera millonésima de segundo habría creado los fotones, los quarks, electrones y neutrinos. Luego, en la intensa agitación térmica, se inicia un progresivo enfriamiento. Los encuentros entre partículas formaron núcleos y más tarde átomos de hidrógeno.

Era necesario comprender cómo, en el universo homogéneo primitivo, aparecieron las primeras disparidades que serían la única explicación de la dislocación del universo en metagalaxias desiguales, madres de las galaxias y de las estrellas. En abril de 1992, el satélite Cobe detectó en los confines del universo, a una distancia de quince mil millones de años luz y tal vez sólo trescientos mil años después del acontecimiento original, ínfimas variaciones de densidad de materia que podrían explicar las disparidades que originaron las galaxias.

En los años sesenta, tomó cuerpo un prodigioso devenir cósmico: se ven aparecer en el universo extraños fenómenos inimaginables hasta entonces: kuasares (1963), pulsares (1968) agujeros negros algo más tarde. Los cálculos de los astrofísicos permiten suponer que sólo conocemos un 10% de la materia. El 90% restante es todavía invisible a nuestros instrumentos de detección.

Estamos, pues, en un mundo que sólo muy minoritariamente está compuesto de estrellas y planetas y que comporta todavía enormes realidades invisibles.

finalizado el milenio, advertimos que vivimos en un universo, nacido de un desastre, cuya organización sólo pudo surgir a partir de una minúscula imperfección y de una formidable destrucción de antimateria.

Vivimos en un universo que se autocreó, se autoprodujo, se autoorganizó a partir de un acontecimiento/accidente que escapa a todas nuestras posibilidades de conocimiento actual.

Quizás un universo de antimateria acompañe de modo oculto a nuestro universo, o éste sea sólo una rama de un polimorfo pluriverso.

Vivimos en un universo de choques de galaxias, colisiones y explosiones de astros, donde una estrella es una bomba de hidrógeno, un motor de llamas. Vivimos en un universo donde el caos actúa; donde se obedece a una lógica en la que orden y desorden no son enemigos sino cómplices para hacer nacer organizaciones galácticas, estelares, nucleares, atómicas.

Nuestro mundo es un universo donde podrán aclararse, sin duda, muchos enigmas, pero que ya nunca regresará a su antigua sencillez ni mítica ni mecánica; que nunca recuperará su centro solar; que es un lugar donde aparecerán otros fenómenos más pasmosos aún que los que hemos descubierto.

Vivimos en una galaxia marginal, la Vía Láctea, aparecida ocho mil millones de años después del nacimiento del universo y que, con sus vecinas, parece atraída hacia una enorme masa invisible.

Vivimos en la órbita de un súbdito menor del imperio de la Vía Láctea, aparecido trece mil millones de años después del nacimiento del universo y cinco mil millones después de la formación de la Vía Láctea. Vivimos en un pequeño planeta nacido hace cuatro mil millones de años.

Todo eso lo sabemos desde hace poco tiempo y, aunque muy difundido por los medios de comunicación, el nuevo cosmos no ha penetrado a penas en nuestro sentir, que sigue viviendo en el centro del mundo, sobre una tierra estática, bajo un sol eterno.

Sabemos que hemos salido de ese mundo, que todas nuestras partículas fueron formadas allí hace catorce mil millones de años, que nuestros átomos de carbono se constituyeron en un sol anterior al nuestro, que nuestras moléculas nacieron en la tierra o tal vez llegaron aquí en algunos meteoritos.

Sabemos que somos hijos de ese cosmos, que lleva en sí nuestro nacimiento, nuestro devenir y nuestra muerte.

Pero no sabemos todavía situar nuestro sentir en ese mundo ni resituar nuestros interrogantes sobre él y sobre nosotros mismos de acuerdo con ese nuestro saber. No hemos extraído todavía las consecuencias de la situación marginal y periférica de nuestro planeta perdido ni, menos, hemos aun, extraído las consecuencias de nuestro lugar en este planeta. Y sin embargo, es en ese cosmos donde debemos situar nuestro destino, nuestras meditaciones, nuestras ideas, nuestras aspiraciones, nuestros temores y nuestras voluntades.

Nuestra Tierra es también un ser cuya autoorganización se constituye en el enfrentamiento y la colaboración del orden y el desorden. La Tierra es un montón de detritus cósmicos que adquirió forma y organización en un atormentado proceso de 4 mil millones de años que le llevó a convertirse en el planeta Tierra.

En este pequeño planeta de un pequeño sol periférico de la Vía Láctea, galaxia perdida en un enjambre que huye a la deriva entre millones de otros enjambres, aparecieron hace tal vez 3.800 millones de años, entre tempestades y erupciones, las primeras manifestaciones de lo que podría convertirse en vida.

La vida nace desde un mundo físico. Está constituida por los mismos constituyentes físico-químicos que el resto de la naturaleza terrestre y sólo se diferencia por la complejidad original de su organización.

A comienzos de los años setenta, la termodinámica prigogiana demuestra que algunas condiciones de inestabilidad no sólo favorecen desórdenes y turbulencias sino también formas organizadoras que se generan y se regeneran por sí mismas. Desde entonces es concebible que la vida emerja de los desórdenes y turbulencias de la tierra.

En adelante, mientras finaliza nuestro siglo, habrá que admitir que la organización viviente es fruto de una complejización organizativa no lineal, nacida de encuentros aleatorios entre macromoléculas.

Hay una altísima probabilidad de que, en un universo de trillones de astros, existan millones de planetas análogos a la Tierra; es también de alta probabilidad que existan seres vivos en otras regiones del cosmos.

De todos modos, estamos todavía en una profunda incertidumbre por lo que se refiere al carácter inevitable o fortuito, necesario o milagroso de la aparición de la vida, y esta incertidumbre afecta evidentemente al sentido de nuestras vidas humanas. En cualquier caso, la vida emerge como emanación y creación de la tierra. Incluso si, como supuso Crick, los gérmenes de la vida fueran de origen extraterrestre, la tierra es la cuna de la vida.

De bifurcaciones en ramificaciones, la vida despliega, desde hace 500 millones de años, una extremada diversidad: plantas, invertebrados y vertebrados.

Entre los mamíferos, hace 70 millones de años que los primates se distribuyeron por el antiguo y el Nuevo Mundo unidos entonces. Hace 35 millones de años los primates superiores aparecieron en África y Arabia. Entre esos primates se encontraban, hace 17 millones de años, los predecesores del hombre. Con el hombre aparecieron nuevas esferas de vida: las de la lengua y las de la cultura.

Así, en la tierra se formó y desarrolló un "árbol de la vida".

Hemos tenido que abandonar un universo ordenado, perfecto, eterno; y hemos tenido que pasar a vivir en un universo en disperso devenir en el que operan de un modo complementario orden, desorden y organización.

Hemos tenido que abandonar la idea de un hombre sobrenatural procedente de una creación separada para verle emerger de la naturaleza sin disociarse de ella.

La Tierra no es la suma de un planeta físico, más la biosfera, más la humanidad. La Tierra es una totalidad compleja físico/biológico/antropológica, donde la vida es una emergencia de la historia de la Tierra y el hombre una emergencia de la historia de la vida. La humanidad es una entidad planetaria de la biosfera.

Estamos ya muy lejos de que el hombre sea el centro del cosmos.

Una parte de nuestra ignorancia desaparecerá con el tiempo, pero la otra permanecerá para siempre. Las nuevas certidumbres nos conducen a incertidumbres. Sabemos de dónde venimos, pero no sabemos de dónde viene eso de dónde venimos. Estamos en la incertidumbre por lo que concierne al origen del mundo y al origen de la vida. Ignoramos por qué existe un mundo en vez de nada e ignoramos a dónde va ese mundo.

La Tierra, nuestra tierra es sólo un pequeño cubo de basura cósmica que se convirtió, de modo improbable, en un jardín, nuestro jardín. La vida que ha producido tal vez sea única en el cosmos, parece ser única en el sistema solar. En todo caso es frágil, rara y preciosa. Todo lo que es precioso en la Tierra es frágil y raro. También ocurre así con nuestra conciencia.

Henos aquí pues, minúsculos seres humanos, sobre la minúscula película de vida que rodea un minúsculo planeta perdido en el gigantesco universo que tal vez sea sólo una parte de un prolífico pluriverso.

Hasta aquí, una rememoración de hechos culturales que han provocado la gran transformación de nuestra interpretación del universo. ⁷ A la gran mutación en nuestra interpretación del universo le ha de seguir una gran transformación de nuestro sentir y una gran transformación paralela de nuestra manera de pensar y sentir la religión.

En las sociedades precientíficas y preindustriales, las interpretaciones y valoraciones del medio que motivaban y dirigían la actuación, se hacían con narraciones, historias, mitos. Los mitos eran interpretaciones que fundamentaban valoraciones que, a su vez, estructuraban y motivaban el modo de vida concreto del grupo en el medio.

Los mitos eran la expresión, fundamentación y articulación de un proyecto de vida en el medio; eran diseños, planos del medio construidos para poderlo comprender y sentir de tal manera que se generara un modo de actuar con el que se pudiera vivir. Los mitos eran proyectos, diseños estratégicos y programáticos verificados. Con ellos se conseguía sentir la realidad de manera que se pudiera vivir en ella fácilmente.

Los mitos eran una interpretación del medio construido a medida humana para poderlo sentir de forma manejable, práctica y que resultara eficaz para vivir.

Con esos procedimientos hemos vivido durante centenares de milenios.

Pero el diseño y la interpretación del mundo de los mitos, a la medida de nuestra necesidad, no podía domesticar la realidad hasta el punto de impedir que nuestra mente y nuestra carne tuviera noticia de que en la realidad hay más que lo que previamente ha seleccionado nuestra necesidad.

Hay pues dos sentires de la realidad: el que siente desde la necesidad y un sentir inmediato, no filtrado por la necesidad. El sentir inmediato y no filtrado se consigue cuando, de una forma u otra, se logra acallar la necesidad.

Para nuestros antepasados, para las sociedades preindustriales en las que nacieron las grandes religiones, los mitos eran, a la vez, un programa, un proyecto de vida necesario y la expresión del sentir inmediato en el que se silenciaba la necesidad. Dios, el Creador y Señor, el Providente, el Señor de la Historia, el Salvador y Redentor, son nociones y experiencias que se mueven en ese terreno dual y ambiguo. Para nuestros antepasados Dios y todo lo que comportaba la religión eran creencia, programa indiscutible y, a la vez, sentir y conocimiento silencioso. En las sociedades científicas y técnicas ya no usamos narraciones míticas para diseñar el medio de forma que podamos actuar eficazmente en él y vivir. Para esa tarea utilizamos las ciencias. Las ciencias posibilitan un uso más eficaz del medio pero, a diferencia de los mitos, ya no son un proyecto. Las ciencias mismas ya no son un proyecto pero se usan para construirlo.

Las ciencias tienen un estatuto ambiguo porque para poder existir y adquirir flexibilidad, rapidez, objetividad y eficacia han de alejarse de la perspectiva de la necesidad. El esfuerzo de objetivación de las ciencias abre la posibilidad de una explicación de la realidad diferente de la de los mitos. Los mitos elaboraban una explicación de la realidad que sirviera para construir un proyecto de vida; las ciencias, en cambio, dan una explicación de la realidad que se interesa por el cosmos, su proceso, su magnitud y sus incógnitas. Ese es un saber que estudia la realidad callando la perspectiva de la necesidad. Así, la ciencia puede despertar un sentir desinteresado por la realidad.

Por consiguiente, nuestras ciencias y técnicas, que son también ellas instrumentos pragmáticos de unos seres vivientes, se tornan ambiguas porque diseñan para vivir y, a la vez, terminan callando la necesidad del vivir por amor e interés de aquello que intentan comprender.

En este siglo, los cambios de nuestro saber han sido tales que nos han alejado por completo de las explicaciones y valoraciones desde las que se expresaban nuestras religiones y desde donde nos hablaban de Dios.

No es que nuestro nuevo saber nos aleje de las dimensiones profundas de la existencia. También con nuestros saberes científicos y con nuestros proyectos de vida industrial tenemos la posibilidad de conocer y sentir la realidad inmediatamente, sin el filtro que nuestros diseños pragmáticos nos imponen.

Podemos sentir la realidad inmediatamente, pero ya no como nuestros antepasados.

Hay una misteriosa y clara dependencia entre las construcciones y simplificaciones prácticas que hacemos de la inmensidad que nos rodea y nuestra manera de sentir y conocer inmediata y desinteresadamente nuestro mundo. Hay una misteriosa y clara interacción entre nuestra manera utilitaria de conocer y sentir la realidad y nuestra manera silenciosa de conocerla y sentirla. No podría ser de otra forma porque somos unos pequeños seres necesitados que aunque no estemos totalmente inmersos en nuestra necesidad, estamos total y completamente mediatizados por ella.

Somos capaces de sentir el mundo que está ahí, independientemente de necesitemos vivir de él, pero incluso esa forma gratuita que tenemos de sentirlo viene modelada por el patrón que nuestra necesidad extiende como un manto sobre todo.

Por tanto, nuestra manera de sentir la realidad tiene que cambiar tanto como nuestra interpretación del mundo. Hasta ahora ha cambiado más nuestra interpretación del mundo y nuestra manera de vivir que nuestra sensibilidad. No hemos hecho todavía el camino que nos falta recorrer con nuestro sentir. Todavía hace poco tiempo; no hemos sido suficientemente rápidos para construir otra forma más adecuada de sentir. Lo que está ya claro es que nos hemos alejado de los presupuestos de las viejas maneras de sentir y, con ellas, de comprender y vivir las dimensiones religiosas de la existencia.

A medida que nuestro saber del cosmos, del hombre y de la historia van cambiando, nos alejamos de la manera habitual de sentir el cosmos y la vida que vivió y expresó la fe teísta.

Ya no vivimos como nuestros antepasados, en un mundo creado por Dios, salvado y redimido por su Hijo, tutelado, protegido por su Madre y por los Santos, habitado por Ángeles y Demonios. Vivimos en una inmensidad autónoma que sabemos tiene más dimensiones que las que vive nuestra cotidianidad, incluida la científica.

Sabemos y sentimos con todos nuestros niveles de conciencia que todo nuestro modo religioso de hablar, que todos nuestros ritos y organizaciones religiosas son construcciones nuestras, hijas de los pequeños diseños que hemos tenido que hacer de esta inmensidad para poder movernos en ella. Ya sabemos que todos nuestros conceptos y representaciones valen tanto como nuestra pequeñez.

No somos más que una vela encendida en la inmensidad del vacío del cosmos; una vela encendida para comprender las inmensidades de los soles, de las galaxias, de las galaxias de galaxias y de la vida. Eso es lo que vale todo nuestro sentir.

Pero esas pobres construcciones nuestras, cuando las usan los maestros religiosos para expresar sus experiencias y descubrimientos, cuando las usan para revelarnos e iniciarnos a esas otras dimensiones de nuestro mundo, se convierten en venerables, sagradas y tan inmensas como nuestro propio mundo.

Nuestros antepasados nos trasmitieron la experiencia milenaria de un conocer y sentir la realidad y nos la transmitieron en los frágiles vasos de barro de sus proyectos, concepciones y modos de vida. Ellos nos trasmitieron lo que comprendieron y lo que vivieron cuando nos hablaron de Dios, el Señor y Creador, el Padre Misericordioso. Y todo ese saber tenía un sentido para ellos porque desde la pequeñez de su situación y de su modo de vida oyeron y vieron que el cosmos hablaba así. Lo oyeron y su certeza fue inquebrantable. Eso nos trasmitieron.

Nosotros hemos de recoger el saber venerable que habla de Subjetividad, de Sutilidad, de Espíritu, de Iniciativa, de Comunicación, de algo como un Rostro que nos mira en toda esta inmensidad en la que estamos sumergidos y de la que formamos parte.

Para nosotros la ambigüedad se ha desplazado. Ya no está, como para nuestros antepasados, en la doble cara de las interpretaciones y valoraciones míticas del mundo, a la vez interesadas y gratuitas, cotidianas y sagradas, todo en una unidad inseparable.

Para nosotros la ambigüedad está en otro lugar. Nuestra ciencia y tecnología y el uso que nuestros proyectos hacen de ella no fundamentan una sensibilidad en la que puedan habitar dioses. Supuesto que nuestra interpretación de la realidad no es teísta, el sentir tampoco lo puede ser porque tarde o temprano el sentir sigue a la interpretación. Eso no es obstáculo para que se nos abran las puertas a dimensiones inmediatas, gratuitas, desde las que se pueda oír lo que dice todo esto que nos rodea cuando no buscamos depredarlo, lo que dice de sí y de por sí.

Pero cuando conseguimos escuchar así desinteresadamente, cuando nuestra carne, mente y corazón se abren así, nuestras maneras de vivir científicas y tecnológicas no dan pie a que nada desde lo que nos rodea tome forma y voz de Dios. Nuestra manera de vivir en el medio, que condiciona inevitablemente todo nuestro ser, mediatiza la forma primaria y fundamental donde se asentarán todas nuestras capacidades de refinamiento. Y esa forma primaria de sentir y comprender el misterio de la realidad no toma figura de Dios; no puede hacerlo.

Cuando nos hacemos alumnos de nuestros antepasados, de los maestros religiosos de las épocas preindustriales, podemos aprender, comprender y sentir lo que nos dicen de Dios, porque su hablar tiene fundamento. Ellos tenían una forma de vivir desde la que llegaban a esa dimensión teísta. Escuchándoles, meditándoles, aprendiendo de ellos podremos volver a hablar de Dios el Señor, el Creador, Providente, el Padre de la misericordia y su Hijo, Nuestro Salvador. Pero esa manera de pensar y sentir tendrá que insertarse en las tramas de nuestra conciencia y en la manera de conocer y sentir propia de las sociedades industriales. Lo que los maestros nos enseñan con su hablar sobre Dios se ha de insertar en nuestras propias construcciones, las que soportan y mantienen un tipo de conocer y de sentir, que para nosotros es básico y constituyente, en el que no caben dioses.

Nuestra situación es ésta: nuestra base de seres vivientes desde la que mediatizamos primariamente todo nuestro pensar y sentir es científica, construida y no teísta. Ésa es la base desde la que vivimos, desde la que sentimos, percibimos, comemos y nos construimos. Desde ahí, como fundamento primario e insustituible, por el momento, nos hemos de abrir a las dimensiones gratuitas y sagradas de la existencia. Una vez abiertos, comprenderemos, viviremos y sentiremos el lenguaje teísta de nuestros antepasados. Pero nuestro punto de encaje, de sutura, está en la base del pensar y sentir no teísta.

Esta es la gran transformación de la estructura religiosa de Occidente.

Los puntos de dificultad con los que nos enfrentamos son los siguientes:

Primero: Es preciso que la nueva manera de comprender y sentir el cosmos nos cale hasta las raíces de forma que barra por completo las supervivencias del pasado. Este es un principio de coherencia y realidad. Pero hay que aprender a vivir esa transformación, que aparta las viejas formas del pasado, sin agresividad, sin negarles su verdad y su sentido. Hay que rechazar los viejos patrones para poder adoptar las nuevas maneras de sentir.

Hay que realizar el trabajo que conduce a una coherencia plena entre nuestro modo de pensar, nuestro modo de vivir y nuestro modo de sentir; y hay que hacerlo con rigor, con profundidad pero sin agresividad y sin destruir o rechazar las sabidurías del pasado.

Segundo: Hay que aprender un nuevo modo de sentir religioso que se fundamente sin formas teístas, pero hay que hacerlo de tal forma que sea posible incorporar y asimilar todo el saber y la experiencia teísta de nuestros antepasados. Hay que trasplantar el saber del pasado a la nueva base que ya no es de estructura teísta. Y no hay que olvidar nunca que lo que es la base de nuestra cultura y manera de vivir es base y no se alterará por más añadidos o ampliaciones que se le hagan.

Tercero: Hay que esforzarse por imaginar e intuir cómo se organizará y expresará esa forma nueva religiosa, que tiene base nueva pero que asimila el pasado; cómo se expresará en formas religiosas nuevas y en actos comunitarios y rituales; hay que ver cómo se releerán y reformalizarán, en la nueva situación, los viejos y venerables rituales del pasado.

Si no queremos perder y renunciar a toda la inmensidad del saber del pasado en las nuevas condiciones de vida, se nos exige un gran trabajo para el que se requiere ponderación, respeto, rigor, ausencia de miedo, una gran paciencia y constancia y, si cabe, una mayor creatividad.

Consecuencias del final completo de la vida agraria en Occidente para el sentir de colectivos e individuos

Cuando el sistema agrario de vida que ha modelado la vida de los pueblos de Occidente durante cinco o seis milenios desaparece por completo tiene que producirse un verdadero cataclismo en las formas profundas de pensar, de sentir, de percibir, de valorar y de organizarse los pueblos.

Cuando el modo de vida agrario pre-industrial y pre-tecnológico ya no es más que un residuo sin peso social, se hunde algo que duró tanto tiempo que llegamos a creer que era connatural a nuestra especie.

Como hemos visto, nuestra forma de pensar hace ya tiempo que se alejó de los mitos agrario-autoritarios. Pero nuestra forma de sentir aún continúa siendo agraria y autoritaria porque hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XX todavía la mayor parte de nuestras sociedades vivía de una agricultura levemente industrializada. Los últimos treinta años han barrido casi por completo la vida agrícola al viejo estilo.

Hasta hace muy poco, los patrones agrarios todavía estructuraban y sostenían nuestro sentir y nuestras organizaciones. El final completo de la vida agraria tradicional y el comienzo de una nueva forma de agricultura que es postindustrial, nos ha dejado sin patrones. No sabemos cómo tenemos que sentir el mundo que nos rodea. No sabemos cómo hemos de actuar porque no sabemos cómo hemos de construir nuestros fines ni nuestras normas de moralidad.

La liquidación de la vida agraria ha supuesto una verdadera catástrofe para la estructuración y la orientación de nuestro sentir, y detrás del sentir, ha supuesto una catástrofe para lo que regulaba nuestro actuar y las maneras de organizarnos.

Advertimos, casi de golpe, que algo se nos ha venido abajo, y advertimos, además, en pie sobre esas ruinas, que eso que se nos ha hundido no podemos reconstruirlo con el único instrumento que ha quedado entero y que es, también, el único que sabemos manejar con éxito: la ciencia y la tecnología. Con ciencia y

tecnología no podemos construir una nueva forma de sentir y valorar.

Se ha derruido el andamio que sostenía y estructuraba nuestro sentir. Con él se ha arruinado lo que era el soporte de nuestra moral y de nuestra religión.

Cuando hemos tenido que retirar por completo la forma clásica de vida agraria, hemos tenido que retirar, a la vez, lo que era el andamiaje que sostenía toda nuestra moral y toda nuestra religión. Ahora tenemos la moral y la religión en ruinas, aunque muchos se resistan a reconocerlo.

Hemos luchado entre nosotros - y la lucha todavía no ha concluido del todo - durante dos siglos largos para sustituir las formas de pensar míticas de la época agraria por las científicas. Los cambios en el sentir han sido mucho más lentos y más imperceptibles. Los hemos percibido con toda claridad en las últimas décadas. ¿Qué conflictos nos esperan ahora?

Somos testigos, en este fin de siglo, de la resistencia a desaparecer de las viejas formas de sentir; y somos testigos de los esfuerzos que esas formas de sentir hacen por recuperar el terreno perdido. Estamos asistiendo al inicio de serios conflictos en torno de la moral y en torno de la religión.

Acabamos el siglo y el milenio con todo lo que había constituido durante milenios el sentido de la vida, de la moral y de la religión, desmantelados, arrasados.

No podemos pensar, como pretenden algunos, en reconstruir; hay que pensar en levantar nuevos edificios porque no es posible reconstruir los viejos. Pero ¿desde dónde iniciamos las nuevas construcciones, quiénes deben ser los nuevos constructores, qué hay que tener en cuenta al iniciar la construcción, qué hay que desechar?

Colectivamente todavía no hemos empezado a plantearnos estos problemas. Lo único que realmente se ha planteado es la reconstrucción de los viejos edificios, por los constructores de siempre y con los criterios de siempre. Pero esa es una pretensión imposible; es más la expresión de un temor, de una añoranza y un lamento, que un proyecto útil y viable.

Hasta ahora no hemos hablado más que de la hecatombe del sentir de la colectividad. Pero ¿qué pasa en el interior del individuo?

La transformación que provoca en la colectividad el fin de la vida agraria arranca todas las raíces del individuo.

El prestigio y la firmeza de las formas de sentir colectivas arraigan al individuo en la tierra y en la colectividad. Cuando faltan esas maneras firmes y colectivas, el individuo flota sin rumbo, sin peso y sin raíces, movido y arrastrado por un potente instrumental científico y técnico y por sus intereses inmediatos. El individuo no sabe cómo comportarse con el medio o con sus conciudadanos o con su familia porque, aunque quizás pueda pensar sobre todo eso, no sabe cómo sentirlo profunda y convenientemente. Y no sabe cómo sentir porque le faltan ejemplos, patrones para construir su sentir. Como no sabe cómo construir su sentir, su sentir resulta heterogéneo, desordenado, caótico, fluctuante, sin dirección, sin sentido.

Un sentir sin articulación ni dirección no puede ser potente. Con un sentir sin poder no se puede construir una moral coherente ni, menos aún, se puede llegar a lo que en el pasado se llamaba religión.

Con un sentir así de débil e incoherente, dirigen y gobiernan mal unos instrumentos tan potentes como las nuevas ciencias, las nuevas tecnologías o las nuevas organizaciones.

El camino religioso transita por el sentir

El camino interior es el camino de la transformación que se precisa para hacerse apto para sentir la presencia plena de todas las cosas. La presencia de las cosas es el *estar simplemente ahí* de las cosas.

El camino religioso es el camino de las transformaciones del sentir.

Nuestro sentir cotidiano es la vibración de nuestra carne frente a lo que tiene alguna relación con el sobrevivir como individuo y como especie. Pero hay un sentir que va más allá de esa computación interesada de nuestro sentir. Hay un sentir las cosas gratuito y gozoso.

Ese sentir que ya no es sentir desde la necesidad, no es el sentir de un yo, es un sentir testigo de todo "eso" frente a mí.

El sentir que no está vuelto sobre sí mismo, no está sólo interesado en sí mismo porque está vuelto hacia fuera hasta el punto de olvidarse de sí. Ese sentir guía al conocimiento silencioso.

Cuando el sentir es egocentrado, el yo sólo se reconoce a sí mismo, aunque afirme solemnemente lo contrario.

Quien sólo está interesado en sí mismo, no encontrará jamás más que a sí mismo; nunca se topará realmente con las cosas y menos con Dios.

Cuando el sentir es centrífugo, entonces, sentir algo es reconocer algo. El sentir que se descentra reconoce lo que le rodea. Cuando se siente algo se reconoce algo. Reconocer no es concebir ni interpretar, sino testificar una presencia. Cuando soy testigo de la presencia de un ser vivo o de una persona, lo que realmente me importa no es la idea que yo logro hacerme de ese ser vivo y de esa persona; lo importante es sentir y testificar su presencia. Si mi atención se desplaza de la presencia del ser vivo o de la persona a su concepción e interpretación, en ese desplazamiento se diluirá la fuerza del sentir. Si la fuerza del sentir disminuye, se vuelve ciego; sólo el sentir vibrante de energía y calor es luz y comprensión.

Quien deja que se le debilite y empobrezca el sentir, se deja morir. Quien tiene un sentir débil va por el mundo sin guía. Hay que cuidar el sentir, como quien cuida la niña de sus ojos.

Los conceptos, las teorías, las representaciones, los mitos, los símbolos y las creencias son guías válidos si se convierten en pedagogos del sentir.

Someterse a creencias, interpretaciones, mitos y símbolos no sirve para nada y, encima, resulta perjudicial porque la sumisión atrofia las antenas del sentir y lo esclerotiza. La sumisión es útil sólo cuando se pone total y exclusivamente al servicio del aprendizaje del sentir.

Sólo es legítimo someterse a mitos, símbolos y creencias para ser conducidos por ellos a lo que da la posibilidad y el poder de abandonarlos, de liberarse de ellos. Lo que da la posibilidad y el poder de liberarse de todas las creencias, mitos, símbolos y representaciones es la experiencia inmediata y plena de *lo que aquí viene*, de la realidad que nos rodea.

Lo que nos interesa es sentir la presencia completa de las cosas, no la interpretación que hacemos de ellas.

Cuando lo que interesa son las cosas mismas y no la utilidad que de ellas podamos sacar, entonces el conocimiento que tenemos de ellas se interesa por la calidad de su realidad. Cuando lo que interesa es la flor, la interpretación que de ella podamos hacer queda en segundo plano porque, en realidad, lo que queda en segundo plano soy yo mismo. A esa manera de ser atrapado por el interés por las cosas se le llama sentir. Sin embargo, aprender

lo que es ese *sentir* que no gira sobre sí mismo, es algo arduo y lento.

El sentir, los sentimientos, no se pueden apoyar en las creencias, porque lo que se apoya en las creencias se apoya en representaciones. Apoyarse en representaciones es apoyarse en los sustitutos de las cosas. El sentir que se apoya en sustitutos se apoya en ausencias. Esa es la causa por la que los sentimientos que se apoyan en creencias y símbolos tienden a hacerse vacíos e irreales. Los sentimientos en torno a los sustitutos de la realidad se hacen sentimientos sustitutos.

Los auténticos sentimientos se han de apoyar sobre las cosas mismas, no sobre sus interpretaciones o representaciones.

¿Cómo apoyarse sobre las cosas mismas? Apoyándose sobre un conocimiento que no es una interpretación o una representación, sino que es un conocimiento que es un "reconocimiento" de la inmediatez de una presencia. Ése es el apoyo sólido del sentir.

Hay que volver nuestro sentir hacia las cosas, porque ese es el sentir que revela las cosas; sólo él revela el auténtico conocer. Ese es el conocer que sacia porque se alimenta de *realidad* y no de *diseños de realidad*.

Si digo que amo a Dios y mi amor se pierde en una imagen, en una creencia, en un diseño, por más viejo y venerable que sea, mi amor se pierde en el vacío de una ausencia.

Mi llamado amor a Dios debe aterrizar en la realidad de la presencia de lo que me rodea, ¿dónde si no? Y no es que pueda afirmar que mi amor a las cosas es fruto de mi amor a Dios: ¿dónde haría pie la realidad de mi sentir si no es en las cosas que me rodean?

Todo conocimiento debe conducir al sentir. Hay que aprender a utilizar el saber de nuestras ciencias para ampliar nuestro sentir. Hay que aprender a sentir la tierra, cada planta, cada animal y cada ser contando con las inmensidades de los espacios que han sido necesarios para que cada uno de esos seres llegue a existir.

Han tenido que existir las inmensidades de los soles y las inmensidades de sus procesos para que un pequeño ser, una planta o un insecto haya podido venir a la vida. Así es que cada ser viviente incorpora en su ser esas inmensidades de tiempo, espacio y procesos.

Nuestro saber nos permite comprender que el más pequeño e insignificante ser incorpora en su presencia inmensidades de tiempo, de espacio, de complejidad de procesos. Las tramas inimaginables de espacios cósmicos y de edades cósmicas, de complejidad, riqueza y variedad inabarcables se cruzan y se hacen presentes en cada cosa, en cada ser. El verdadero sentir de todo debe situarse en esas dimensiones. Así, el saber nos puede servir para calibrar la presencia de lo que nos rodea en su auténtico peso.

Cuando se sienten las cosas, no desde la pequeñez de nuestra vida cotidiana sino desde las dimensiones que le son propias, puede hacerse patente la inmensidad del misterio y de la maravilla de todo esto que está aquí y que por aquí pasa. Cuando esta inmensidad de riqueza y belleza empieza a hacerse patente en todo su inconcebible esplendor, entonces puede decirse que se revela el conocimiento. Y ese conocimiento no es un dibujo o un diseño de esa inmensidad, sino un simple y sencillo reconocimiento.

Cuando se aprende a sentir toda la realidad que nos rodea y la realidad que nosotros mismos somos, bajo el peso de su inmensidad y autonomía, entonces se pueden utilizar las narraciones, los mitos y los símbolos de las tradiciones religiosas para orientar nuestra indagación en el sentir, ayudados por los grandes maestros de la historia.

Hay que aprender a sentir todas las cosas a la luz de los mitos, símbolos y creencias. No se trata de sentir los mitos, los símbolos y las creencias sino que se trata de sentir las cosas a la luz que todas esas construcciones emiten. Los mitos, símbolos y creencias son sólo lámparas para ver. Hay que ejercitarse largamente en el sentir, utilizando las Escrituras de las grandes tradiciones, hasta que nos desvelen un sentir nuevo.

Todos estos ejercicios e investigaciones deben conducirnos a sentir las cosas en su inmediatez, desde el silencio y en la inmensidad de sus tramas en continuo fluir y transformación. Y dicen los maestros que cuando se consigue sentir todas las cosas así, todo es como un inmenso discurso, como una canción, como una inmensa presencia que arrastra con su peso, su certeza y su belleza; todo es como un inmenso vacío de todo rastro de nuestra pequeñez, todo es como un agujero negro, todo es como un rostro acogedor que nos mira desde todas partes.

Cuando se sienten las cosas en su pura inmediatez todo se hace como una fuente de agua viva que refrigera, fuente de agua de vida sin fin que brota desde todas partes.

Indagar con el sentir

Investigar la realidad que nos rodea con la mente es estudiarla diseñándola, construyendo bocetos y modelos que puedan simplificarla convenientemente a fin de orientarnos para tratar y operar con ellas eficazmente en su gran complejidad.

Investigar la realidad con el sentir es otra cosa. Lo que nos ocupa entonces no es construir bocetos o diseños de las cosas y los seres, lo que nos ocupa es hacernos presentes a lo que nos rodea con nuestros sentidos y nuestro cuerpo y, por el mismo

procedimiento, hacerlo todo presente a nuestro nivel más profundo del ser.

Cuando uno quiere investigar la realidad con el sentir, saca de su interior a todo su ser por los ojos para ver intensamente y con todo detalle lo que se quiere conocer. Igualmente sale uno por completo por los oídos para reconocer con ellos, totalmente volcado hacia fuera y sin dejar ningún residuo dentro. Quien investiga con el sentir tiene que salir a través de manos y pies, a través de la piel y la carne para hacerse presente, sin ninguna reserva, a lo que nos rodea.

Salir fuera, volcarse fuera totalmente significa interesarse del todo. Uno no se queda en casa, ni siquiera una parte de sí, cuando se interesa plenamente por algo. Interesarse por algo, sin reservas, es amarlo. El interés total es amor total y veneración sagrada.

Investigar con el sentir es salir de casa abocando las entrañas en cada sentido para convertir la carne entera en sensor y, así, hacerlo todo presente a uno mismo y hacerse uno presente a todo. Cuando uno logra eso, con total interés que es total amor, se produce un conocimiento que ya no es concepto sino intuición. La intuición es un conocimiento sin diseño interpuesto, es un conocimiento que surge del contacto inmediato.

La investigación con el sentir es ardua; pero en ella uno puede ser guiado.

Los maestros religiosos son los maestros de la forma más totalitaria de la investigación con el sentir. Lo que ellos dicen resultan ser orientaciones e instrumentos para investigar con el sentir. Uno debe tomar lo que dicen como una orientación. La orientación nos dice en qué dirección aplicar los sentidos y el corazón, y nos dice qué hay que verificar.

Indagar con el sentir es despertar un sentir que es conocimiento inmediato

El sentir silencioso siente desde el silencio de la necesidad y desde el silencio de las interpretaciones que la necesidad hace de todo. Ese silencio de los moldes de la necesidad es un nuevo conocimiento que ya no es una interpretación, sino un *reconocimiento*.

Reconocer es un peculiar tipo de conocimiento. Reconocer es estar frente a algo percibiéndolo con todo el ser y sin ninguna reserva. Reconocer es constatar, con todo el aparato perceptor y con el cuerpo entero, usado como un sensor, que hay algo delante de mí. A través de esa percepción y ese sentir se llega a un conocimiento que es la constatación y el reconocimiento de lo que está ahí frente a mí. La mente se implica con todos sus niveles, como el cuerpo se implicó con todos sus niveles.

El peculiar tipo de conocimiento que llamamos "reconocer" pasa intensamente por la percepción y el sentir, porque es un conocer concreto. Sólo en concreto se reconoce una presencia; se reconoce y se testifica lo que hay frente a mi ahí; se reconoce eso concreto que se me hace presente.

Si el conocimiento de "eso concreto" no pasara y se asentara en la fuerza de la percepción y del sentir, no sería concreto. El conocimiento conceptual es puramente mental. Un concepto no es "eso que hay ahí", sino "un diseño de eso que hay ahí". En el conocimiento conceptual no se tiene una relación directa y plena con la cosa sino con la "representación" de la cosa. Lo que "representa" a una cosa es un diseño de ella, una simplificación de su enorme complejidad, construida no tanto para acogerla y reconocerla cuanto para estar orientado con respeto a ella y manejarla cuando sea necesario. Lo que "representa" a una cosa no es la cosa, si no no la representaría.

El conocimiento religioso se sitúa en el ámbito del conocimiento que reconoce, no en el ámbito del conocimiento que diseña y conceptualiza para manejar. De ahí se concluye que el conocimiento religioso se apoya en la percepción y en el sentir. Sólo así se puede "reconocer lo que ahí realmente viene" que no es lo que nosotros diseñamos, que no es la representación que nosotros construimos, que no es nuestro diseño de la cosa.

Las creencias, por su parte son simbolizaciones de lo que "ahí viene"; son también diseños. En todo caso no son sólo diseños construidos para orientar nuestra acción y la manipulación de las cosas, como los simples conceptos, sino que son diseños también construidos para orientar nuestra aproximación completa a lo que nos rodea, a fin de poder percibirlo, pensarlo y reconocerlo.

Las creencias y los símbolos religiosos son como las conceptualizaciones o expresiones estéticas: orientan para aproximar al ver y al sentir.

Esta es la razón por la que los hechos religiosos pasan, se apoyan y se enraízan en lo concreto, en el sentir y en el cuerpo. Lo que se queda en la mente, se queda en el concepto, en el conocer de diseños, en lo que delinea y representa las cosas, pero que no son las cosas. Quien se queda en las creencias o insiste en ellas se mantiene separado de la realidad sagrada. Quien se mantiene separado no puede reconocer su presencia porque se contenta con creer.

El conocimiento religioso no es un conocimiento que verse sobre diseños; por tanto, tampoco puede versar sobre creencias. El conocimiento religioso tiene que vérselas con algo que es concreto y se hace presente por sí mismo. Sólo lo que nuestros sentidos perciben y lo que nuestra sensibilidad testifica es concreto. Ahí, y sólo ahí, tiene que presentarse lo religioso, fuere lo que fuere. Si no se presenta ahí, no lo podremos reconocer ni acoger ni testificar su presencia.

Sea lo que sea lo que llamamos religioso es algo que ahí, en todo lo que nos rodea, viene y puede ser reconocido. Podrá ser reconocido si atinamos a ponernos frente a "lo que ahí viene" con todo nuestro ser, con todo nuestro cuerpo y con toda nuestra mente.

No hay alternativa: si queremos tener acceso a lo religioso, hay que aprender a usar y cultivar un sentir completo de nosotros mismos y de todo lo que nos rodea, y dejar atrás tanto los conceptos como las creencias.

Transformar el sentir trabajando desde la mente

Nuestro sentir está programado para la vida cotidiana; para que reaccione a unos estímulos preestablecidos. Reacciona a los estímulos conmoviéndose. La programación le estructura, y es necesariamente egocentrada porque está ordenada a la supervivencia. Según este tipo de programación lo que estimula mi sentir, lo que lo despierta y lo conmueve es sólo *lo que tiene que ver con mi interés*. Este es el sentir cotidiano, *el único al que estamos habituados*. Éste es un sentir reactivo y prefijado que no comporta ninguna novedad ni indagación.

Con este sentir, en verdad, no nos interesamos por las cosas; nos interesamos primariamente por nosotros mismos. Las cosas nos interesan en cuanto, de una manera u otra, nos son útiles. Entonces nos conmueven y en esa conmoción el sujeto se siente vivir.

Cuando por la estimulación se despiertan los sentidos y la carne, entonces nos entregamos a la acción, a la relación con las

personas y con las cosas. Así vivimos nuestra condición de hombre. Si tuviéramos que soportar una vida en la que nada despertara con fuerza nuestra carne, nos invadiría el tedio, la desgana, la depresión. Sin embargo - y este es un resultado inesperado - aunque lleguen provocaciones e impactos que despierten continuamente nuestro sentir, acabamos cansándonos y perdiendo interés, porque el sentir sometido al programa que estructura la necesidad es repetitivo, circular, monótono, siempre igual; sólo cambia para degradarse, para perder filo, novedad, vigor, atractivo. Así resulta que nuestro sentir cotidiano se desgasta, envejece.

Los maestros hablan de *otra posibilidad del sentir*: un sentir ya no hijo de la programación fijada, reactivo y configurado exclusivamente al servicio de la supervivencia, sino un sentir indagador que se interesa por percibir y conocer el universo mundo; un sentir prospectivo, que jamás repite, que va de novedad en novedad, que no pierde filo con el uso sino que se afina con el cultivo; un sentir nuevo porque va de perplejidad en perplejidad, de pasión en pasión.

Esta segunda posibilidad del sentir - la posibilidad ignorada, no cultivada - logra escaparse de la circularidad de la egocentración porque consigue interesarse verdaderamente por las cosas.

¿Cómo consigue ese sentir escapar de la potente fuerza centrípeta que es el yo?

Hay más de un procedimiento. Los maestros los describen. Tomaremos como ejemplo el método que expone Bodhidharma en su tratado. El *Tratado de Bodhidharma* es el texto más antiguo del budismo chino chan antecesor del zen japonés. Bodhidharma fue un monje indio al que se atribuye la introducción del budismo en la China en el siglo V.

Afirma que se puede escapar del sentir meramente reactivo, que es el sentir cotidiano, a través de la luz de la mente, desplazando el sentir desde la mente. ¿Cómo?

Hemos dicho que el sentir cotidiano está programado y configurado para reaccionar frente a lo que tiene utilidad para mí, directa o indirectamente. *Cambiar el sentir es cambiar su configuración*. ¿Cómo se cambia la configuración del sentir?

Partamos de algunas afirmaciones centrales del maestro, como todo es inteligencia, todo es mente o todo está vacío.

Nuestro sentir cotidiano es totalmente incapaz de percibir el mundo desde ninguna de esas perspectivas, porque está configurado para sentir cosas y personas que me sirvan o que me puedan dañar.

Hay que dedicar todo el tiempo que sea necesario para entender profundamente afirmaciones tales como todo es mente o todo está vacío. Hay que dar tiempo a la mente para que el pensar adquiera esa nueva configuración. El pensar estará maduro cuando esas nuevas ideas sean la base de nuevas perspectivas sobre lo que antes eran sólo cosas o personas. Cuando la fuerza de la nueva comprensión comienza a enraizar, empieza a haber base, suelo, fundamento para indagar el mundo con el sentir desde esa nueva luz de comprensión.

Cuando se ha conseguido que la mente entre en un proceso que configura todas las realidades de forma nueva, el *sentir se entera*, despierta y se interesa por la nueva realidad a la que tiene acceso.

Cuando el sentir ha empezado a interesarse verdaderamente por la nueva perspectiva comienza la tarea de desnudarse de la vieja configuración (sentir desde el yo cosas y personas que me atañen) y la tarea de adquirir la nueva.

El sentir irá adoptando la nueva configuración en la medida en que la mente le arroje comprensión, luz más y más clara. *La luz intensa y persistente, dejada en exposición continua, cambia el sentir.* 152

¿Cuál es el nuevo sentir?

Un sentir no egocentrado sino centrífugo, que sale de casa a investigar el mundo. Es un sentir que no se interesa por la conmoción que las cosas y las personas le provocan; que no se interesa por sentirse vivir y vibrar en esa conmoción; que no se interesa por el bullir de vida que las cosas le provocan, sino por sentir las cosas mismas, por sentir su existir y la maravilla inacabable de la que hablan. Ese es un sentir proactivo porque sale de casa exclusivamente porque quiere conocer las cosas sintiéndo-las desde su carne.

El sentir reactivo sale de casa para ir a buscar las cosas y volver con ellas a casa. Al sentir proactivo nada le saca de casa; sale por su propia voluntad, y cuando lo hace no es para buscar nada, sino para investigar la inmensidad del mundo.

El sentir reactivo, aun cuando salga de casa, sólo se interesa por su hogar. El sentir proactivo abandona el hogar por interés y amor del mundo.

Hasta que uno no sale del círculo del sentir egocentrado y reactivo, no sabe lo que es el interés y el amor por las realidades. Quien sólo usa la capacidad de conmoción de su carne para sentirse a sí mismo frente a las cosas y las personas, para sentir en sí la conmoción que provocan, no le interesa nada fuera de sí mismo. Es como quien quiere estar enamorado para poder sentirse enamorado. Ese no sabe lo que es la pasión; sólo tiene noticia de la pasión por sí mismo.

Quien aprende a usar su carne como un sensor, no por el gusto de sentirla vibrar sino para poder salir y aproximarse a las cosas inmediatamente, con el cuerpo desnudo, podrá sentir vibrar la existencia de lo que hay; podrá empezar a investigar la inmensidad inacabable y bella de todo lo que nos rodea; ese sabrá lo que es el interés completo, lo que es la pasión, lo que es

la novedad sin fin. Pero por esos caminos sólo se puede andar libremente y por propia iniciativa, porque uno se propone caminar. Nadie le arrastrará, nadie le llevará de la mano. Sólo hay una guía, *la que nace desde dentro*.

Cultivar ese sentir proactivo e indagador es cultivar el sentir silencioso. Eso y sólo eso es practicar la religión.

Cómo indagar con el sentir mismo

Hay unas maneras, largamente consagradas, de indagar con el sentir; son las bellas artes: la pintura, la escultura, la música, la poesía. Esas artes ya saben cómo tienen que proceder para indagar con el sentir.

Si la religión es un sentir, también la religión entra en el ámbito de la investigación con el sentir. ¿Cómo se hace esa peculiar investigación con la sensibilidad?

En todas las formas de indagación con el sentir interviene fuertemente la mente. La inteligencia interviene para resituar en cada momento a la sensibilidad ante la novedad y frescura de lo que se ha de percibir y sentir. Interviene para crear procedimientos, artificios y métodos que nos saquen de la rutina cotidiana y nos posibiliten así advertir con el sentir el pálpito de la presencia misma de lo que nos rodea, su inagotable riqueza y la maravilla sin medida de su existencia.

El procedimiento, el artificio o el método que saca de la trivialidad egocentrada del sentir y permite estrenar de nuevo la experiencia de esta infinitud que nos rodea, es él mismo el nuevo sentir. El trabajo de la inteligencia es como el cañamazo en el que se teje el nuevo sentir. Esa manera de ser de la investigación con el sentir comporta que el nuevo sentir sea no sólo hijo del artificio y del método que la inteligencia construye, sino que el sentir nuevo sea él mismo entramado, artificio y método. El método de investigación es una nueva postura que adopta el sentir para liberarse de la rutina; es un artificio para recuperar la novedad y la maravilla. El método es el soporte que sustenta el nuevo sentir para el individuo que lo crea y es el fundamento para su posible comunicación a otros.

Así, la investigación con el sentir es una marcha continua de procedimiento en procedimiento, de artificio en artificio, de método en método, para situarse en cada momento, de nuevo, una y otra vez en un proceso sin fin, frente a la presencia de la infinita riqueza y variedad y frente a la inagotable profundidad de todo lo que existe.

No hay un artificio o un método que proporcione, de una vez por todas, la continua frescura y novedad. Todos los procedimientos, todos los métodos tienden a convertirse en rutina y automatismo del sentir; por ello, la investigación con la sensibilidad exige continua creación de métodos y novedades.

Los nuevos procedimientos por los que se hace caminar al sentir son el nuevo sentir. Así, el nuevo artificio es el nuevo sentir.

Así proceden los artistas. Los artistas proceden de obra en obra. Cada nueva obra da al artista la tierra para su caminar por la novedad.

El arte es un artificio, un procedimiento para mantener al sentir siempre fuera de la rutina. El arte es un camino sin fin porque es una lucha constante contra la tendencia del sentir de caer una y otra vez en la rutina.

El artista utiliza su inteligencia para elaborar procedimientos, métodos, artificios que fuercen al sentir a desplazarse de sus hábitos a fin de que recuperar, una y otra vez, la frescura, la novedad y la riqueza de lo que hay.

El arte es la lucha constante contra la inercia y la rutina del sentir. Cuando el sentir cae en la rutina, su fuego languidece y se apaga, su luz no ilumina. El empeño del artista es impedir, primero, que el fuego del sentir languidezca para que su luz brille y, luego, conseguir que el fuego crezca hasta abrasarlo todo para que todo se haga luz.

Para mantener el fuego vivo y conseguir que crezca, el artista tiene que ingeniárselas para echar continuamente nuevos combustibles al fuego. ¿Cómo lo consigue? Arrancando al sentir metódica y artificiosamente de sus hábitos, forzándole a estar siempre enfrentado a lo inhabitual, a la novedad, la sorpresa, la perplejidad.

¿Cómo proceden los hombres religiosos en su investigación? No bastaría, en contra de una opinión bastante común, con la sumisión y la entrega a Dios. Cuando la sumisión y el abandono reflejan pasividad, no bastan para el camino interior. Abandonarse a Dios es tan poco eficaz para hacer el camino del silencio como abandonarse pasivamente a la belleza es incapaz de convertir a un hombre en artista.

Con mucha frecuencia se cree que todo lo que hay que hacer en el camino religioso es: cumplir lo que Dios y sus representantes mandan, amar al prójimo y fomentar la devoción. Con eso basta; Dios y sus dones harán el resto.

La aplicación rigurosa de esa creencia, que es, de hecho, un método, puede producir hombres sometidos, serviciales y devotos, pero no es suficiente para crear hombres de conocimiento no egocentrado y de sentir profundo y silencioso. Ese procedi-

miento produce hombres "sometidos", pero es insuficiente para producir hombres capaces de amar con verdadera pasión todo lo que les rodea; hombres que aman porque ven, comprenden y sienten la maravilla y la inmensidad que se dice explícita y claramente en todo.

Pueden darse, y se han dado abundantemente en otros tiempos, maneras de obedecer a Dios, de amar al prójimo y de ser devoto y entregado a Dios que supongan tal iniciativa y radicalidad en el sometimiento, el servicio o la devoción que conduzcan realmente por los caminos de un sentir siempre renovado. Eso ocurre únicamente cuando se da una infatigable iniciativa, transformación y novedad continua.

Todo auténtico proceso interior es una autoconducción. Uno se autoconduce aprendiendo de los maestros a escuchar atentamente la guía interior. Pero obedecer a la guía interior no es obedecer a un dictado; es, por el contrario, una auténtica creación original e irrepetible que hay que proyectar y construir.

Para los que investigan la belleza de todo lo que existe, cada nueva obra es un resultado y un punto de partida para nuevas investigaciones.

Los investigadores religiosos utilizan la palabra, con frecuencia, para concretar y manejar más fácilmente su sutil camino. Sin embargo, no todos los que hacen realmente el camino interior tienen que ser escritores o poetas. La palabra es, sin embargo, imprescindible para poderse autoconducir de forma continuada. Para caminar necesitamos una idea clara de lo que se ha conseguido y de lo que falta. No es posible marchar hacia delante sin saber el tramo de camino ya hecho y lo que queda por andar y por dónde. No es posible moverse en ese campo de completa sutilidad, sin que el espíritu se apoye en algún tipo de forma, sin que lo sutil se haga carne.

¿Cuáles son esas concreciones imprescindibles?

Hay que ser capaz de decirse a sí mismo lo que se ha conseguido y lo que habría que lograr de modo inmediato; qué pasos ya se han dado y qué pasos hay que dar lo antes posible.

Hay que ser capaz de saber con qué fuerzas se cuenta y cuáles son nuestros puntos flacos; qué poder se tiene y qué poder falta; en qué facultades se es fuerte y en cuáles débil.

Hay que ir precomprendiendo y presintiendo tanto los estadios más próximos como los más lejanos.

Hay que ser perfectamente consciente en cada momento de que en el camino del sentir sin egocentración nada va solo, nada funciona automáticamente, que no se da ni un paso si no se proyecta primero y se construye después.

Hay que saber, sin sombra de duda, que el camino es la persecución de una fascinación y la respuesta a una llamada; persecución y respuesta que no se puede realizar más que construyendo una comprensión y un sentir cada vez más alejado de la cotidianidad que se da por supuesta.

Cuanto más se aleja uno de lo obvio y lo normal, mayor lucidez se requiere, mayor prospección, proyecto y construcción. Siempre se tratará de una construcción realizada desde la más completa ausencia de patrones dados; siempre será una creación única e irrepetible de nuevas formas de conocimiento y de insospechadas formas de sentir no egocentrado.

Cómo indagar con el sentir usando mitos, símbolos y creencias

Volvamos de nuevo sobre el problema de cómo arrancar al sentir de su inercia y de su rutina para conducirlo a la novedad, frescura y riqueza de lo que hay.

En la gran época de las religiones agrario-autoritarias, con sus ricos y amplios sistemas mítico-simbólicos, se sabía y se tenía largamente verificado cómo trabajar con el sentir hasta conducirlo más allá de los ámbitos de la vida cotidiana. Las historias sagradas y la gran imaginería mítica prestaban apoyo sensitivo. La creencia era el soporte de todo ese aparato representativo y era a la vez una poderosa invitación a ejercitar el sentir en un ámbito más sutil que el de la vida regida por el deseo y la necesidad. Ejercitando el sentir en los contenidos de la fe que sostenían poderosas figuraciones, se entraba en un sentir que callaba o dejaba en un segundo plano el sentir cotidiano.

El proceso se iniciaba desde la creencia apoyada en representaciones sacras; si se realizaba correctamente, podía conducir a una experiencia del sentir que llegaba a trascender el símbolo y el mito y se adentraba en el silencio propiamente dicho. Si el proceso no era suficientemente serio o bien hecho, podía dejar al individuo atrapado en la creencia. Si eso ocurría, el sentir se agostaba porque quedaba fijado en la figura mítica, sin trascenderla. La fuerza de representación y la orden de la voluntad no son suficientes para conducir a una conmoción genuina del sentir. Quienes quedaban atrapados por la creencia y cogidos en la figuración, que eran a no pocos, tenían *un sentir verdadero*, el de la vida del deseo, y *otro irreal*, el religioso, más pretendido e impuesto que sentido y real.

¿Cómo habrá que trabajar con el sentir para acceder al sentir silencioso en sociedades sin creencias y sin dioses y, por tanto, sin cuerpos mitológicos que tengan consistencia cultural suficiente para acoger los ejercicios del sentir?

El punto de partida de la reflexión es éste: el sentir sólo se puede ejercitar sobre realidades que tengan consistencia sensitiva que, por tanto, sean concretas y al alcance de los sentidos y de la carne. Cuando el sentir no posee algo concreto al alcance de sus perceptores no puede conmoverse realmente. Eso sensitivo puede ser algo verdaderamente existente o sólo representado. Cuando sólo es representado, como es el caso de los dioses y las figuras sagradas, la representación tiene que ser capaz de dar agarradero a los sentidos, sea mediante una imagen material o imaginaria.

En la situación cultural de las sociedades tecnológicas falta la creencia de que tales entidades sagradas existan. Eso nos pone en una difícil situación: no podemos creer en esas entidades pero, por otra parte, sin algún soporte para el sentir no podemos trabajar para llegar al sentir silencioso.

¿Cómo proceder entonces? Si fuera imposible encontrar maneras de ejercitar directamente el sentir silencioso no nos quedaría más que una solución: la budista, es decir, afinar la comprensión de la mente hasta llevarla al conocer silencioso; cuando la mente llega al silencio transforma el sentir y lo introduce también en el silencio. Si no nos quedara a mano más que esa solución, perderíamos toda la riqueza y la sabiduría de las tradiciones teístas que siempre se han apoyado en densos y ricos aparatos representativos que ofrecían enormes posibilidades para el ejercicio del sentir.

El sentir, por su propia naturaleza, se conmueve tan sólo frente a lo que ofrece agarradero a los sensores de la carne. Esa manera de ser concreta y perceptiva del sentir lo recluye en el ámbito cerrado de las realidades cotidianas. Cuando no hay una creencia para sacarlo de ese círculo de hierro, ¿con qué se le hará salir a la exploración más allá de los límites del círculo de hierro?

Nos queda un procedimiento: trabajar con ensoñaciones, imágenes ricamente sensitivas, símbolos, mitos que aunque, ya no se pueden creer, todavía se pueden usar con eficacia.

Las imágenes, los símbolos y los mitos son como ensoñaciones en estado de vigilia, son como tentáculos que lanzamos desde nuestra carne para tocar y sentir la realidad que está más allá de los límites de las construcciones que hacemos del cosmos y de la vida.

Lo explicaré con una comparación: cuando usamos formaciones simbólicas es como si nos pusiéramos en el borde mismo del abismo silencioso que rodea nuestras construcciones y sacáramos un cazo para recoger algo de realidad de la inmensidad sin forma que está más allá de las fronteras de nuestras construcciones. Sabemos que sólo dando forma a lo informe que nos rodea podemos acercarlo a nuestra carne. Sabemos, también, que la forma que doy a lo informe no es su forma sino mi construcción. Pero es sólo gracias a esa construcción de forma en el seno de lo informe que puedo atrapar la realidad de lo informe.

¡Ay de mí si confundiera la forma - el cazo - con que yo saco realidad de la inmensidad informe, con la realidad misma silenciosa! El resultado sería sentir tan sólo mi construcción - el cazo -. Si confundo el agua del océano infinito con el pequeño cazo con el que recojo un poco de agua para poderla acercar a mis labios, no atendería en absoluto al sabor sutil del agua seducido por mi propia construcción, el cazo. En ese caso, mi confusión me impediría beber el agua, mi ser se secaría por falta de agua.

Sigamos con la comparación: imaginemos que estamos al borde de una costa que cae a pico sobre el inmenso océano. Desde la costa no puedo tener acceso a la realidad informe del agua inmensa. Si no llego al agua mi sentir no podrá tener noticia de lo que es gustar el agua ni de lo que es el existir mismo del agua llegando a mi carne. No puedo ponerme en concentración

y silencio frente al agua, en el borde del acantilado, confiando en que si mi silencio y concentración son adecuados, tarde o temprano el agua tendrá la misericordia de llegar a mis labios, a mi piel y a mis entrañas. Esa actitud sería necia, porque con ella jamás se sabría lo que es el agua y por tanto tendría que vivir de otras realidades sin poder conseguir que el agua del océano llegara a mis labios.

Lo primero que hay que cultivar es la convicción de que si no se utiliza un cubo no se puede sacar agua, y que si no se saca agua, no se puede tener acceso a ella. Está excluido que pueda lanzarme desde el borde de la costa al abismo, porque mi sentir está enraizado en la tierra y sólo el agua que recoja podrá ablandar la tierra y soltar mis raíces.

Cuando me decida a construir un cubo para poder llegar al agua, tendré que hacerlo con la conciencia clara de que el cubo es una construcción mía, que el cubo no es de agua ni es el agua. El cubo puede tener muchas formas, pero ninguna de ellas es la del agua, ni hay ninguna forma de cubo que se asemeje o se aproxime más que otras a la naturaleza informe del agua. No importa la forma que tenga el cubo porque la forma, sea como sea, no es nunca la forma del agua; el agua está totalmente más allá de todas las formas de todos los cubos posibles.

Las narraciones sagradas, los símbolos, los mitos, los dioses, los poderes, las iluminaciones, son todo cubos, cubos que sacan agua.

Para conducir el sentir por el camino del silencio hay que echar mano de un cubo. Cuando haya lanzado el cubo al agua y lo recupere, lo verdaderamente importante es gustar el agua, sentirla en los labios, notar su frescor en las entrañas. Cuando se ha gustado el agua con el sentir, entonces el sentir ya sabe para siempre qué tiene que buscar y gustar. Entonces llega a saber

que puede conmoverse en su carne frente al agua, aunque el agua sea una inmensidad informe.

Uno utiliza las imágenes, las narraciones, los símbolos, los mitos, los dioses como ensoñaciones en estado de vigilia, como andaderas para llegar a gustar con el cuerpo la inmensidad de lo que existe sin la modelación de mi necesidad. Cuando por esa ensoñación se logra tocar, aunque sea levemente y por un instante, la firmeza de lo que ya no es mi construcción - no es mi cubo -, entonces se puede continuar la indagación con el sentir lo más allá que se pueda guiado sólo por el gusto de lo que se sintió, no por la lógica de la forma de la imagen con la que se llegó a gustar una gota de lo que "ahí viene". Cuando con el cubo "Dios" llego a poner el agua viva en mis labios hasta apreciar y distinguir su sutil sabor, entonces podré continuar la indagación guiado por el sabor del agua y no por la lógica de la figura "Dios".

Sin embargo, las imágenes que hemos usado, la del océano y el cubo, no son del todo correctas porque el cubo no orienta el sentir sobre la naturaleza del agua. El cubo no da pistas sobre las muchas características que yo puedo percibir y sentir en el agua. Si sobre algo orienta el cubo es sobre su ser sin forma, pero no nos conduce a su frescor, a su absoluta transparencia, a su capacidad de saciar la sed, a su virtud de limpiar y refrigerar, a su capacidad de sumergir, etc. El cubo no orienta el sentir, pero las ensoñaciones despierto que provocan los mitos y los símbolos sí lo hacen.

La imágenes *Dios, Poder, Padre, Luz, Altísimo, Rostro, Vacío* orientan el sentir hacia determinados aspectos en los que el sentir silencioso puede adentrarse. El sentir se deja guiar por esas indicaciones hasta gustar lo que los símbolos dicen y en la dirección en que lo dicen. Como en el caso del cubo, cuando se ha gustado el sentir silencioso en la dirección que señala una forma,

pero más allá de cualquier forma y cualquier imagen, entonces es posible dejarse guiar por ese sabor. Esa guía atraviesa el símbolo y lleva más allá de él hasta que queda a la espalda, lejos en el horizonte. La guía que es capaz de proporcionar la ensoñación camina en la dirección que marca la imagen hasta que, caminando, se va más allá de ella. Para ser fiel a lo que se llega a sentir gracias a la representación, uno tiene que negar la ensoñación y la imagen que fue el punto de partida y la guía.

Una representación, una imagen, un símbolo, un mito, un dios que invita a adentrarse en los campos del silencio es como una señal en una encrucijada del camino. El caminante la toma con absoluta seriedad, se fía y se entrega a la dirección que señala, camina por el sendero que apunta y la deja atrás. No se somete a ella, ni carga con ella. Tiene la clara conciencia de que ser fiel a lo que señala la imagen es dejarla atrás lo más posible y lo antes posible.

Dos formas de trabajar el sentir: indirectamente y directamente

Hay dos maneras de transformar el sentir. Una indirecta, a través de la intensificación de la luz de la mente, y otra directa mediante el uso de mitos, símbolos y metáforas.

La forma indirecta pretende transformar radicalmente la comprensión de la realidad. Quien transforma la comprensión de la realidad, transforma la realidad; entonces, el sentir se encuentra con otra realidad ante sí y reacciona frente a ella. Cuando se transforma la realidad se transforma también el sentir.

La forma directa utiliza formas lingüísticas que se dirigen a los sentidos, mitos, símbolos y creencias usadas como metáforas, para ayudar al sentir a saltar por encima de las fronteras del sentir de la vida cotidiana. Las artes también proceden así. Cuando nuestro cuerpo, como sensor, se sale de los límites construidos y organizados desde la necesidad, se topa con otra realidad; entonces, la comprensión le sigue.

Bodhidharma y las escuelas que le siguieron nos enseñan a utilizar toda la capacidad de nuestra mente para llegar a comprender que lo que realmente hay no es lo que construye nuestra necesidad interpretando el medio en que vivimos. Lo que realmente hay no es lo que comprende nuestra vida cotidiana.

El procedimiento es el siguiente: Bodhidharma nos invita a explotar al máximo nuestra capacidad de razonar y pensar hasta llegar a las últimas conclusiones de una afirmación sobre la realidad que nos propone. Luego, nos lleva a confrontar nuestro resultado con otro razonamiento igualmente riguroso que nos conduce, a su vez, a una conclusión contraria a la anterior. La confrontación de la doble argumentación y conclusión nos enfrentan a una contraposición, una contradicción en la mente. La dura confrontación nos lanza, por la fuerza, a un conocimiento claro de que la verdadera comprensión está más allá de una y otra afirmación. Por ejemplo, cuando en la meditación nos conduce primero a comprender con claridad que todo es "vacío" y luego nos lleva igualmente a entender con claridad que todo es una presencia compacta, inmediata y directa.

Bodhidharma nos hace hacer sentir ese proceso repetidas veces, sobre diversos puntos hasta que por el duro empeño de la mente lleguemos a hacer patente que hay una real posibilidad de conocimiento más allá de toda argumentación, de toda formalización; una posibilidad de conocimiento silencioso. Ese otro tipo de conocimiento que se llega a intuir es un conocimiento directo, sin filtros de palabras y argumentos. La fuerza del

ejercicio mental empuja a ese contacto inmediato. Cuando eso ocurre, la mente conoce que la realidad no es como la configura nuestra necesidad ni como la vivimos en nuestra vida cotidiana.

Gracias a ese duro ejercicio, se logra conocer el carácter no construido de la realidad. La realidad se muestra vacía de todas nuestras construcciones. Cuando la realidad se desnuda de todas nuestras construcciones y se presenta directamente a nuestro ser, entonces el cuerpo, los sentidos, el sentir se conmueven. Por esa conmoción el cuerpo sabe que el ser de la realidad no son objetos, cosas, realidades a nuestra pequeña medida; sabe que se puede percibir la inmensidad de su belleza, su complejidad, la realidad de su presencia masiva, y directa pero sin palabras.

En este método de trabajo para llegar al silencio, se actúa con toda la fuerza de la mente. Es la mente la que debe abrirse camino con las palabras, argumentos, construcciones mentales, para llegar a lo que hay, que no es ninguna de las construcciones. Cuando la mente conoce la realidad que hay, caen todos los filtros que se interponían entre la realidad y mi sentir. Cuando caen los filtros el sentir, por fin, comprende.

En todo proceso religioso han de terminar interviniendo la mente y el sentir. En las tradiciones budistas y en algunas hindúes se trabaja desde el esfuerzo por comprender. El sentir se verá finalmente inmerso en ese trabajo y en sus resultados, pero no se trabaja desde el sentir, se trabaja desde la mente, desde la razón utilizando argumentos, conceptos; se usan pocos símbolos, pocas figuras religiosas, pocas o ninguna narraciones.

Es lógico que esta forma de trabajar coincida con las tradiciones religiosas que no utilizan figuras de dioses. Son tradiciones sin dioses, ateas.

Las tradiciones teístas trabajan principalmente desde el sentir. Puesto que operan desde el sentir no utilizan conceptos, argumentos; necesitan un tipo de lenguaje que se dirija a los sentidos, que use imágenes, símbolos, narraciones, mitos.

Los maestros teístas que han tenido el conocimiento silencioso utilizan imágenes, símbolos, narraciones, poemas para hablarnos de Dios y para apelar a nuestros sentidos y a nuestra carne y hacerles llegar, en esas figuras que son como copas, unas gotas del vino del sentir silencioso. Las imágenes son una invitación a caminar en la dirección que las imágenes que ellas mismas apuntan.

Los símbolos e imágenes deben funcionar como una *metá-fora*. Etimológicamente metáfora significa "llevar más allá". Lo que dice una imagen, que pertenece a nuestro mundo de construcciones y necesidades, hay que llevarlo más allá, al mundo en el que no hay construcciones, ni necesidades, ni palabras, al mundo del silencio.

Por ejemplo, la imagen "Dios" dice: ser poderoso, persona, señor, sabio, creador y conservador de todo, benévolo. Todos estos rasgos están tomados de nuestra vida cotidiana, pero se presentan en una acumulación peculiar que señala que no es nada de lo que nos rodea en nuestro entorno, que no es nada que se de en nuestro conocer y sentir cotidiano.

Esta imagen debe funcionar como una metáfora: algo construido desde este lado del silencio que debemos llevar más allá del otro lado de la frontera. Sabiendo que sólo es una metáfora y no la representación de una realidad, hay que volverse con esa metáfora hacia la realidad que nos rodea para investigarla, a fin de poder llegar a ver lo que nos dice la imagen.

Cuando empecemos a sentir y comprender lo que realmente hay se hará más y más claro que lo que decía la imagen era justo pero completa y totalmente diferente. Lo que, entonces, nuestro sentir y nuestra mente captan y sienten, no es una persona, ni es algo distinto de todo esto, relacionado con eso otro como con su creador, ni nada que esté fuera de esto. En resumen, se ve, comprende y siente que la imagen, apuntaba bien, pero no era correcta, por ello hay que dejarla atrás. Sin embargo, cuando quiera hablar de lo que he llegado a verificar, probablemente volveré a utilizar la misma imagen o alguna parecida.

Un primer dato importante es comprender que hay dos maneras de trabajar: una desde la mente y otra desde el sentir. Si se trabaja desde el sentir, entonces habrá que emplear algo que pueda dirigirse a los sentidos.

El segundo asunto importante es comprender que las imágenes no hablan de ellas, hablan del mundo que nos rodea. Lo que dicen no se refiere a un superser que está en otro lugar, sino que se refiere a todo esto que hay aquí.

La tercera cosa importante es comprender que las imágenes no dicen nada que uno deba creerse. Las imágenes son instrumentos de trabajo, son vehículos expresivos. Nada más.

El equívoco surgía cuando las imágenes eran tratadas como sistemas para programar el sentir y la mente para un tipo de vida determinado. Entonces, lo urgente de las imágenes era que se las creyera, que uno se sometiera a ellas incondicionalmente para que así configuraran el pensar y sobre todo el sentir y la acción. Para las imágenes, los símbolos y los mitos que programan, lo que interesa es la creencia y la sumisión, no la experiencia del otro lado de la frontera. Esa verificación del otro lado de la frontera más vale que no se dé porque liberaría de la sumisión y eso sería peligroso para el programa.

Desde la perspectiva del método, lo peculiar de las tradiciones teístas no es tanto que tengan dioses cuanto que trabajan con el sentir; lo peculiar de las tradiciones no teístas es que no trabajan directamente con el sentir.

Lo que hemos de aprender de estos dos grandes bloques de procedimientos es que se puede trabajar desde la mente y desde el sentir. Ese es un dato que nos permite disponer de riqueza de métodos; además ayuda a comprender nuestra manera humana de proceder; es conocimiento sobre nosotros mismos, sobre el camino y sobre el final del camino. Ese dato nos posibilita aprender a proceder con claridad mental y método. Así se sabe desde dónde se puede trabajar, desde dónde se está trabajando, qué se puede esperar de cada procedimiento y qué no.

Todo esto acrecienta nuestra conciencia de autoconducción, nos hace libres, claros y creativos.

Se precisa de un sentir fluido y libre

Hay que hacer de nuestro cuerpo un sensor perfecto, un instrumento afinado de conocimiento. Todo nuestro ser es un organismo cognoscitivo que debe estar sintonizado, unificado y a punto. Nuestro cuerpo será un sensor afinado cuando nuestra percepción se haga conmoción y cuando esa percepción-conmoción se haga comprensión.

En nuestra vida cotidiana, el mundo está domesticado, percibido y sentido desde la minúscula perspectiva de unas pequeñas necesidades; desde ahí se conmueve y conoce.

Para romper este círculo cognoscitivo hay que recuperar la capacidad de percepción libre. Dicen los maestros religiosos que la estrategia fundamental para recuperar nuestra capacidad libre

y originaria de percepción, conmoción y conocimiento es el "no apego". El no apego es el principio fundamental.

Cuando uno tiene apegos, tiene prejuicios; y cuando uno tiene prejuicios, tiene apegos. Los prejuicios y los apegos son dos caras, una sensitiva y otra mental, del mismo fenómeno: la dependencia.

Se depende de algo de lo que se vive. Se vive de cosas, pero la importancia de las cosas de las que se depende arranca de que hacen de resguardo. Las cosas que necesitamos las queremos para usarlas y, sobre todo, para que protejan y amparen nuestra profunda y radical inconsistencia. Nos parece que sin algunas determinadas cosas nos ahogaría la nada; por eso dependemos de ellas, porque nos protegen de nuestra indigencia e insignificancia. Las queremos mucho más por la protección que nos dan que por el placer que nos proporcionan. Una vida cotidiana lo más llena posible de cosas es la mejor protección contra el agujero negro del vacío y de la inconsistencia de nuestro propio interior.

Necesitamos protección del vacío que nos absorbe desde nuestro propio centro y necesitamos protección del misterio insondable e insoportable que se nos echa encima desde fuera.

Necesitamos interpretaciones, creencias para mitigar la inmensa pesadez de la complejidad inabarcable, de la incógnita y del misterio oprimente del cosmos. Una vida cotidiana arropada de cosas y creencias es un refugio poderoso y una salvaguarda para evitar la intemperie del cosmos.

La intemperie es un cosmos sin domesticar, sin lugar donde refugiarse, un cosmos donde uno no puede ni siquiera recluirse en la morada de su propio yo porque incluso el yo no es capaz de aguantar su propia consistencia y se vacía. Ante el misterio de la realidad, ante la inmensidad que nos rodea, desaparece hasta el menor rasgo de la consistencia e importancia del yo.

Las creencias protegen porque simplifican, explican y dan sentido a nuestro pobre vivir en esta inmensidad. Esta es la gran protección y el gran resguardo: ampararnos de la intemperie y de la fluidez terrible que es comprender que ni el cosmos es una morada ni el yo un refugio. Este es el gran temor del que queremos liberarnos: no hay morada; pero es que tampoco hay nadie que tenga que resguardarse. No hay ninguna morada, ni dentro de uno mismo ni fuera, y no hay nadie, sólo hay un testigo sin morada.

Adquirir el no apego es perder todas las salvaguardas y aceptar el propio destino que es enfrentarse al misterio sin fin y al vaciamiento de cualquier tipo de resguardo. Ni las cosas, ni las creencias, ni la consistencia de nuestro yo o nuestro destino pueden protegernos.

La enseñanza dura, aparentemente inhóspita pero fascinante de los maestros es que tenemos que abandonar todas nuestras defensas, salvaguardas y protecciones. Y dicen los maestros que quien se conoce en la pura intemperie, cuando ya no queda nada a lo que apegarse para protegerse, conoce su propia naturaleza.

Dicen también que si nos liberamos de cualquier apego, el sendero está abierto. Es preciso insistir: hay que liberarse de todo apego porque hay que recuperar la intemperie y la no-morada; por tanto, hay que liberarse no sólo del apego a las cosas o a los modos de vida sino, y sobre todo, del apego a las creencias. Las creencias son un resguardo más potente que las cosas y las maneras de ver.

Es preciso que la intemperie sea total. Por eso los maestros insisten en la radicalidad y en la totalidad. No hay que reservarse ni siquiera una pequeña parcela, sea del lado que sea, que no se abandone, porque esa parcela haría el papel de resguardo y, por tanto, de pantalla.

Los maestros insisten en que hay que reestructurar la totalidad de la propia vida en función de esa desnudez, para conseguir así poder llegar a ser percepción libre, lucidez sin prejuicios, vibración fluida, testigo desinteresado y sin morada. Eso es lo único que hay que buscar, lo demás vendrá todo por añadidura.

Hay que ser como niños, sin doblez, sin importancia, sin poder, abiertos y frescos, sin moldear. Hay que ir sin cargas, pobre, sin defender parcelas, comprendiendo la radical insignificancia y vacío de nuestra condición.

Cuando a uno no le protegen sus posesiones, sus cosas, sus creencias, sus proyectos, su vida cotidiana siempre ocupada, entonces puede empezar a percibir, conmoverse y comprender.

Esa situación, sin resguardo de ninguna clase, sin protección de ningún tipo, sin posesión de nada, vacío, insignificante y sin morada, ni dentro ni fuera, es nuestro destino y nuestra realidad. Quien, desde ahí, se enfrenta en completa desnudez a lo que se le viene encima, quien percibe, siente y conoce desde ahí, dicen los maestros que adquiere la sabiduría. Y esa sabiduría que se adquiere libera definitivamente de todo apego y proporciona la condición de testigo imparcial y conmovido.

El conocimiento que surge de ese desapego es paz y calma porque ya no se depende de nada. Desde ese desapego y esa calma se da la firmeza capaz de atravesar todas las torrenteras; desde ahí todo se diluye en el silencio que conduce al conocimiento callado; desde ahí los mitos, los símbolos y las mismas creencias ya ni dan resguardo ni protegen de la intemperie, sino que son instrumentos poderosos para indagar el misterio sin fin que nos rodea; son instrumentos que nos ayudan a sentir y ver sin prejuicios.

Los mitos y los símbolos, las narraciones de las escrituras y las afirmaciones religiosas de los grandes textos y de los maestros, las creencias son construcciones para hablar de lo innombrable; son

como la poesía, ensoñaciones que nos ayudan a sentir y ver. No deben usarse para creer, deben usarse para percibir mejor, sentir más profundamente y aprender a conmoverse y comprender.

Todo lo que dicen los grandes textos y los maestros son ensoñaciones que uno debe aprender a ensoñar. Cuando uno aprende a ensoñar con la poesía, aprende a ver la belleza. Cuando uno aprende a sumergirse con todo su ser en lo que dicen los textos religiosos aprende a ver y sentir. Para sumergirse completamente en las afirmaciones religiosas uno debe abandonar todos sus apegos y sus prejuicios; cuando uno entra en los textos así de desnudo y así de totalitariamente, entonces ve y siente lo que los mitos y símbolos dicen. Ve, en el mundo que nos rodea, las historias sagradas y los dioses.

Y hay que ensoñar tan sin reservas y con tal entrega que se vea y sienta, con verdad y certeza, lo que los textos y los maestros nos dicen. Hay que ensoñar esos mundos y verlos una y otra vez hasta que se nos hagan familiares. Cuando nos sean familiares habremos aprendido a adentrarnos para ver y sentir en el otro mundo aquí mismo. Entonces, el desatino de nuestra construcción, que es una ensoñación elocuente, sin perder su poder, mostrará el vacío de lo que es y nos hará ver, sentir y comprender, libres de todo; libres también, y especialmente, de las ensoñaciones mismas que nos condujeron a la sutilidad.

Cuando se ha recuperado la flexibilidad, lucidez y libertad de la sensibilidad, el cosmos es un campo sin fin para percibir la maravilla de lo que viene en él, conmoverse con él y conocerlo.

Cuando se ha destruido el apego y se ha recuperado la libertad, desaparece el egoísmo y el mundo ilusorio que desde él se construye. Y dicen los maestros que, entonces, paradójicamente y en contra de lo que sería nuestra previsión espontánea, la paz y la alegría aparecen en el alma.

Cuando ya no hay ninguna morada, porque ni siquiera hay un yo donde refugiarse, entonces, el universo está en el alma, la totalidad del universo, sin división alguna. Así hablan los grandes. Entonces hay desapego completo, paz y no temor porque el alma no gusta otra delicia sino es la delicia propia, la que surge de su propio interior sin morada. Entonces aprende de sí mismo y es su propia guía. Entonces es tranquilo y firme como una montaña. Entonces su propio interior, vacío porque ya no es una morada, testigo sin apego alguno, es más grande que el océano y que las inmensidades del cielo. Entonces su propio corazón, que es su carne misma, se hace templo de sabiduría y fuente de libertad.

El desapego se ha hecho fluidez. La fluidez se ha hecho libertad, autonomía, profundidad, inmensidad y paz. El desapego se ha hecho certeza completa porque la certeza que acompaña al desapego y a la intemperie no es certeza de nada. Es certeza pero no es certeza de nada. Si fuera certeza de algo volvería a generarse el círculo infernal de los resguardos y de los apegos. La certeza realmente inconmovible es la certeza de nada; porque sólo así puede serlo de todo y hacerse un sí sin condición. Porque es certeza de nada en todo, es libertad completa y fluidez completa.

Ahí apunta el camino interior: aprender a percibir y sentir libremente para comprender y llegar a ser lucidez plena, vibrante, testigo imparcial y conmovido.

LAS GRANDES PUERTAS DEL SENTIR

La ciencia al servicio del sentir silencioso

La ciencia puede catapultar al sentir más allá de los límites del egocentrismo cotidiano.

Cada ser viviente, cada planta y cada animal encarna e incorpora una inmensidad indescriptible de complejidad, de proceso, de espacio y de tiempo.

Cada uno de los seres que conviven con nosotros, nuestros coetáneos en este pequeño planeta que rueda en el cosmos, es una inmensidad porque su entramado viene de los inabarcables espacios y lejanías temporales.

Hay que usar los saberes que hemos adquirido para desmantelar el cobijo a medida que hemos construido para vivir en este cosmos desmesurado. Lo que nos dicen nuestras ciencias destruye las cortas medidas de nuestro cobijo y permite que nos invadan las potentes dimensiones de la inmensidad. Esas dimensiones, como un torrente, arrasan el sentir de nuestra vida diaria porque arrastran consigo el mundo que hemos construido a nuestras escuetas medidas.

Podemos utilizar nuestras ciencias para callar la construcción mental, perceptiva y sensitiva que nuestra necesidad hace de todo lo que nos rodea. Nuestros saberes científicos vacían de contenido, consistencia y firmeza nuestra percepción y nuestro sentir cotidiano del cosmos.

El saber científico puede convertirse en un instrumento para anegar el saber común y para vaciar el sentir común, y así puede ser un útil eficaz para despertar la posibilidad de un nuevo sentir.

Usamos las construcciones de la ciencia para aventar nuestras construcciones cotidianas y desplazar así nuestro sentir. No las usamos para quedarnos en ellas, eso sería hacer ciencia y no camino de silencio.

Usamos las ciencias para que la inmensidad, como un huracán, deje a nuestro sentir a la intemperie en el cosmos. En esa situación, el yo y todas sus construcciones, cotidianas y científicas pierden pie frente al nuevo sentir de la inmensidad en cada ser viviente.

Desde el silencio de las construcciones, desde la necesidad y desde el nuevo sentir, cada cosa es un punto intenso de luz en la inmensidad, un discurso silencioso y sin fin.

Cuando se ven así todas las plantas, los animales y las personas, se ve el Vacío, porque se percibe y siente lo que queda después de que el huracán arrase todas las construcciones de nuestro pensar, y sentir y creer: el completo silencio.

Ver el Vacío es ver y sentir un mundo infinito de silencio y de luz sin medidas. Ese es el mundo de la libertad sin límites.

Ahí solo cuenta la visión que es mente y carne.

Hay que empeñarse en conseguir que la visión llegue a la carne porque si no las construcciones se reharían, el cobijo se reedificaría y la vida volvería a girar en círculos repetitivos. Y cuando la necesidad repite sus ciclos se acaba la novedad, la libertad y la luz.

Hacer estallar el tiempo cotidiano puede introducir al sentir en el silencio

Se puede utilizar la mente para hacer estallar el tiempo ordinario y empujar así al sentir más allá de las medidas domesticadas cotidianas. Esto equivaldría a utilizar nuestro saber para derruir nuestros cobijos e introducirnos en el silencio.

Todo lo que coexiste con nosotros hace centenares de millones de años que está ahí. Los robles, los arces, los enebros y los chopos; las hierbas y las flores, los musgos y los líquenes; los pájaros y los animales, todo hace centenares de millones o decenas de millones de años que está ahí.

Es cierto que ninguno de los árboles, plantas o animales que están conmigo vive más que unos pocos años o incluso días, pero

no es la perspectiva de la rápida sucesión de los individuos lo que cuenta. Lo que cuenta es el relevo que una generación pasa a otra en la carrera de su rápida sucesión. La misma antorcha que llevo en mis manos como hombre hace millones de años que pasa de mano en mano, de generación en generación. Las manos van cambiando, pero lo que cuenta es la antorcha. Las manos diferentes son sólo el medio a través del cual la antorcha se perpetúa.

El cielo estrellado que contemplo por la noche es algo que existió hace miles o millones de años y que ahora me llega a mí. ¿Qué cielo existe ahora realmente mientras contemplo la luz que hace tales magnitudes de tiempo que se emitió?

Sentir este viejo y nuevo mundo

Las más bellas cosas que se pueden ver y sentir paseando por las montañas y sus bosques están ahí desde hace millones de años y continuarán ahí cuando nos hayamos ido:

el sonido del viento entre los árboles;

el dulce canto de los pájaros al amanecer, cuando despunta el sol en el horizonte;

el canto de los grillos y de los saltamontes en los prados;

el tumultuoso croar de las ranas en la charca;

el lento deslizarse de las nubes en el cielo;

la belleza azulada de las montañas en la lejanía;

el brillo transparente de las hojas de los robles;

las manchas oscuras del verde de los pinos y los enebros;

la delicadeza humilde y espléndida de las flores de los prados;

los musgos y líquenes de las rocas del sotobosque;

el brillo intenso y pálido de la luna mientras se oye el canto primaveral de los ruiseñores y el tableteo del canto del chotacabras. Todo eso hace millones de años que viene ocurriendo y así seguirá.

Todo eso es de un inimaginable esplendor y una belleza inagotable.

Todo eso es manso, dulce, profundo, viejo y siempre nuevo.

Todo eso es como un río profundo que discurre impasible e indiferente en su derroche de maravilla.

Puedo contemplarlo, alegrarme con su visión y sentir su belleza. Tengo sólo unos instantes para verlo, amarlo y luego morir. Ese es mi destino y es bello. Es bello ser una chispa de luz y de fuego de ese calmado río de misterio que viene de muy, muy lejos y va muy, muy lejos; es bello ser una chispa que brota de las aguas, vibra unos instantes conmovida y vuelve a sumergirse en las aguas viejas y nuevas.

Este es el nuevo y viejo sentir: que es el fundamento del conocimiento que traspasa las concepciones y las creencias y que abre a la experiencia sagrada.

Aproximarse a sentir la inmensidad que nos rodea

Llegar a comprender y sentir las inmensidades de tiempo y espacio que se implican en todas las cosas puede convertirse en un instrumento para desplazar al sentir y hacerlo entrar en el silencio.

Cada ser, sea piedra, planta o animal, ha requerido, para ser lo que es, que existieran previamente las inmensidades de los espacios siderales en los que se formaron las estrellas durante miles de millones de años, donde se extinguieron y explotaron.

Todos los materiales de los que está hecha la tierra, las rocas, las plantas y los animales, pasaron para formarse, por los inmensos hornos estelares y sus larguísimos procesos. Cada ser, sea un

terrón de tierra, un insecto, una flor, un animal o un hombre, ha requerido que existieran los espacios inmensos, los inmensos soles y sus inmensos procesos.

Así, cada humilde ser, que hoy es y mañana desaparece, incorpora en su pequeñez e insignificancia el tiempo y el espacio del cosmos. Cada ser es inmensidad.

Hay que aprender a ver a todas las cosas, y a nosotros mismos entre ellas, desde esta perspectiva. Esta perspectiva es la verdaderamente real y no la que finge la familiaridad de nuestra vida cotidiana.

Se precisó de toda esa inmensidad de espacio, de tiempo y de procesos sólo para obtener la materia de que están hechas las cosas. Luego, para llegar a cada uno de los seres vivientes con los que convivimos, otra vez millones de años de procesos hasta conseguir cada una de las especificidades; millones de años para llegar a ser un roble, un pino, un perro, una mosca o un hombre. Y luego, otros millones de años sobreviviendo en una especie determinada hasta llegar hasta donde estamos. Cuántos millones de años de transformaciones, de tanteos y de permanencia hay en cada rosa, en cada rana, en cada árbol. Cada rana es la presencia de toda la especie de las ranas. La que croa cerca de mi ventana ya lo hacía junto a los grandes dinosaurios. En cada rana, como en cada hierba o en cada mata, están presentes la inmensidad de los espacios una historia inconmensurable y una larga promesa.

Quien atine a comprender, ver y sentir así, se cuela en la presencia de la inmensidad. Ahí los seres pueden hablar su lengua propia. Sólo en ese lenguaje hablan las cosas; si no es así no recogemos en ellas otra palabra que la que nosotros mismos emitimos. Cuando se las oye hablar en su lengua, se empieza a entender a los grandes maestros religiosos del pasado.

El sentir que se transforma en un fuego

El interés por la inmensidad esplendorosa que nos rodea es un fuego.

En ese fuego hay que abrasar los ojos, el corazón, la mente y el alma entera.

Cuando una facultad tras otra haya sido quemada, entonces el interés se hará ojos, corazón, mente y alma.

¿Y qué es el interés sino amor?

Quien no sea arrastrado fuera del calor del hogar por la pasión de todo lo que existe, será rechazado.

Fuera, fuera, porque sólo los que se enamoren de ESO DE AHÍ serán aceptados.

La belleza testifica la amabilidad del cosmos

La belleza es el gran reclamo del sentir y la primera entrada al sentir silencioso.

Cuando uno entra por la puerta de la belleza se encuentra con la verdad.

La belleza es el lenguaje amable, próximo, tierno y seductor de la verdad de ésta inmensidad que nos rodea.

La belleza no está separada de la verdad. Belleza y verdad son dos caras de una misma realidad. La belleza es el esplendor, la seducción y la amabilidad de la verdad.

La belleza está unida indisolublemente con la verdad, no entendida como una formulación sino entendida como el reconocimiento de una presencia. La unión de belleza y verdad es tan intensa e intrínseca que se extiende incluso a la verdad entendida como formulación: una formulación debe ser bella; si no es bella no es plenamente verdadera y tendrá que ser desplazada por otra que sea verdadera y bella.

La belleza nos transmite un mensaje de parte del cosmos y su verdad. La belleza dice que el cosmos es amable y, por tanto, piadoso con nosotros, seres insignificantes. El cosmos se muestra suave, tratable, seductor y amable con nosotros, pobres vivientes, y con todos nuestros compañeros, los otros vivientes. Todo ser viviente siente el mundo amable y seductor con él y, por tanto, a su manera, bello.

La belleza es el rostro misericordioso del cosmos porque es el rostro tratable y atractivo de esta inmensidad. Que la inmensidad terrorífica del cosmos se nos muestre así es realmente piedad.

La belleza es la ternura del cosmos hacia nosotros, los humanos.

Desde la tierra, el cosmos es una inmensidad amable

El cosmos visto desde la tierra es amable, incluso dulce.

La tierra y el silencio de los campos, bosques y montañas son suaves.

El alba y el atardecer, las explosiones de belleza de la primavera y del otoño, la quietud del invierno y el bullir del verano, el murmullo de la noche y el sopor del mediodía son dulces y conducen a la paz y al silencio.

Cuando la mente se aquieta y el corazón se tranquiliza y se silencia, la inmensidad del cosmos se muestra a nosotros, insignificantes seres vivientes de este pequeño planeta, como manso con sus criaturas, pacífico, seductor y dulce.

A quien el rostro amable del cosmos le silencia, ve, siente y comprende que toda esta aterradora inmensidad que nos rodea es acogedora y tan suavemente amable que resulta tierna.

Al esplendor de la tierra no le sobra ni falta nada, sin embargo

Una mañana clara y pacífica de noviembre en las montañas de Collsuspina. Desde algunas de sus elevaciones pueden verse, a la vez, los Pirineos, El Montseny y Montserrat. Los Pirineos tienen ya sus cumbres cubiertas de nieve. Sólo las puntas de la montaña de Montserrat asoman por encima de la niebla espesa. El sol sale por detrás del Montseny y el contraluz tiñe a la montaña de azul intenso. Todo el llano de Vic, entre montañas, está cubierto de nubes que, desde arriba, brillan como un lago de volúmenes de un blanco deslumbrante.

Los robles del bosque están dorados y en el suelo una capa de hojas secas, amarillas y anaranjadas de roble y arce cubre la hierba tierna, fruto de las lluvias de otoño.

El silencio es completo; sólo se oye algún canto de pájaro o el sonido lejano de los cencerros de las vacas.

El esplendor también es completo. No falta ni sobra nada. Es una magnificencia absoluta. Lo sé con mi mente y con mi sentir; sin embargo, parte de mi mente y de mi sentir se retrae de la contemplación. Gran parte de mí no sale por completo para ver y sentir.

Sé que comprendo, pero también sé que no toda mi mente está comprendiendo. No es sólo que la sensibilidad no siga a la comprensión; tampoco la mente sigue totalmente a la mente. Una parte de mi mente queda retenida. ¿Qué la retiene? La ilusión de que "hay alguien en casa". Mientras perdure aunque no

sea más que restos de esa ilusión, la mente no sale a ser testigo del despliegue que se hace frente a ella porque está "egocentrada". Mientras la mente mantenga gran parte de ella misma egocentrada, retiene con ella y da soporte al sentir egocentrado. Si la mente se apartara por completo del girar sobre sí misma, el sentir la seguiría.

El problema de la débil conmoción, frente al despliegue sin defecto de la maravilla, no es sólo problema de la sensibilidad. Es también problema de la inteligencia. La consecuencia de que nuestra inteligencia permanezca dividida es que nuestra sensibilidad vibre debilitada. Si fuéramos capaces de unificar a la mente, el sentir no tendría casa a la que volver.

¿Cómo corregir esta situación?

Quizás esforzándose para que todos los niveles de la capacidad de lucidez entiendan que no hay realmente nadie en casa porque el huésped de la casa es irreal, es una función, una ilusión, un error.

Quizás arrastrando hacia fuera a la mente con el sentir y al sentir con la mente.

El vacío completo de sí mismo, la conciencia clara de que no hay nadie en casa, es una de las grandes puertas del sentir silencioso.

Sólo maravillarse

Otra de las puertas del sentir silencioso es la capacidad de maravillarse por las cosas.

Quien se maravilla por las cosas, se interesa por ellas y quien se interesa por ellas, las ama.

Quien crece en la capacidad de maravillarse, crece en el amor.

Maravillarse es despertar al amor, porque la esencia del maravillamiento es el amor.

Maravillarse es un relámpago de luz, porque el amor es como una nube que contiene mil relámpagos.

Quien se maravilla y ama, conoce.

Quien conoce desde el maravillamiento y el amor, conoce desde el silencio.

El hábito y la obra de los sabios y videntes es el maravillamiento. Para los ciegos queda el pensar y la reflexión.⁸

Pensar y reflexionar o introduce en la maravilla o se convierte en una alambrada que separa de la maravilla.

En todo caso, pensar y reflexionar es siempre cosa de ciegos. Quien ha entrado en la visión que produce el maravillamiento y el amor, ¿para qué quiere a los introductores?

Quien se maravilla, ve; y quien ve ya no puede sino maravillarse.

La inmensidad y la complejidad frágil de lo que existe en la tierra

La inmensidad del cosmos está tan presente en las montañas y en las hierbas y flores de los prados como en el gran atractor de las galaxias. Pero hay mucha más complejidad y más inteligencia en las hierbas y en las flores de los prados que en el gran *atractor*.

Quien ve y siente la inconcebible complejidad e inmensidad de lo frágil y pequeño comprende el lenguaje propio de las cosas porque ha silenciado su propio discurso.

⁸ Djalâl-od-Dîn Rûmî, Rubâi 'yat, Paris Albin Michel 1987, pg. 37.

El papel de la inteligencia en el camino religioso

Para hacer el camino religioso se puede trabajar desde la sensibilidad, desde la mente o desde ambas. Puesto que éste libro pretende investigar las propuestas de trabajo que hacen los maestros, me veo empujado a intentar comprender cómo se trabaja desde cada uno de los extremos. Ello impone a mi texto una oscilación entre apartados netamente mentales y otros más sensitivos, aunque en todos ellos, poco o mucho, deban intervenir tanto la mente como el sentir.

Hemos visto que la religión es un sentir y una forma de percibir el mundo; o si se quiere, un conocer que es sentir y un sentir que es conocer; un tipo de conocimiento que conlleva desde su mismo seno la conmoción; fuego que es luz, luz que es fuego.

Los hechos religiosos, como los artísticos y los axiológicos, son hechos de conocimiento, pero de un conocimiento en el que no interviene sólo la razón; son de un conocimiento que comporta un tipo de luz de la mente que trasciende la razón y que implica, a la vez, al sentir y a la percepción.

En Occidente la religión no se planteó nunca explícitamente como un procedimiento para manipular la mente, la percepción y el sentir hasta conducirlo desde la perspectiva "egocentrada" de la vida cotidiana a la perspectiva "sin egocentrismo" propia de la vigilancia silenciosa; desde la condición de depredador a la de puro testigo.

Ni el cristianismo, ni el judaísmo, ni el Islam se plantearon jamás este problema porque creyeron en la revelación. Dicho en términos antropológicos: las tres grandes tradiciones religiosas de Occidente conjuntaron indisolublemente la programación colectiva de sus sociedades con los hechos religiosos. Y esa conjunción fue tal (en los colectivos, no en algunas individualidades o en algunos reducidísimos grupos), que lo que dominó en esa unión fue el programa. La religión estuvo dominada por el programa colectivo, si bien ese dominio no fue tal que desnaturalizara la religión. Las tres grandes tradiciones occidentales se mantuvieron en ese difícil equilibrio inclinado a favor del programa colectivo.

Esa fue una solución lógica y óptima, supuesto el principio "de hecho" intangible que postulaba que el programa colectivo y la religión debían ir siempre unidos, conjuntados o fundidos. Digo que es sólo un principio "de hecho" intangible porque faltó siempre la lucidez y la posibilidad cultural para que ese postulado "de hecho" pudieran ser reconocido y aceptado o bien puesto en duda.

En la India este principio pudo no ser aceptado y no lo fue. A través de la India, el rechazo de ese principio, radicalizado por el budismo, se extendió por todo Oriente. En China convivieron las dos formas de presentarse la religión: la que acepta el principio - el confucianismo - y la que no acepta el principio - taoísmo y el budismo.

Por consiguiente, si en alguna parte hemos de encontrar planteado el problema de cómo trabajar explícitamente el pensar, el sentir y la percepción para conducirlos a la vigilancia y al silencio tendrá que ser en las tradiciones religiosas orientales, y más en concreto, en el budismo más extremo, el budismo chan y zen. Todo el budismo chan y zen es de gran ayuda, pero de donde más claridad conseguiremos será del fundador del budismo chan, el indio Bodhidharma, del que ya hemos hablado.

Leído desde la perspectiva de Occidente, Bodhidharma solventa el problema de cómo llegar a la percepción y al sentir sin pasar por los mitos y los símbolos, utilizando sólo la mente. La solución de este problema es central para nuestra situación cultural. Cuando están desapareciendo los últimos restos de las sociedades preindustriales, ya han muerto sus sistemas de programación, los mitos y los símbolos con los que configuraron el pensar y, sobre todo, la percepción, el sentir y los valores colectivos. Con ellos muere la posibilidad de continuar conjuntando la religión y la programación colectiva. Nuestra evolución cultural nos ha llevado a abandonar el principio fundamental que regía toda la tradición religiosa occidental. Este es el primer interés del estudio de Bodhidharma. El segundo es aprender cuál es el papel de la inteligencia en el proceso religioso.

Primero tendremos que comprender cómo se articulan los diversos niveles cognitivos y sensitivos humanos a fin de entender cómo se puede operar con unos niveles en otros.

La capacidad cognitiva humana tiene varias facetas:

Un nivel *mental racional* que, para diferenciarlo de otro nivel mental del que hablaré luego, lo llamaré nivel de la "mente-razón". Ese nivel es nuestra capacidad razonadora, es decir, es nuestra posibilidad de pensar usando un aparato lingüístico construido de forma que ponga entre paréntesis, lo mejor posible, los elementos axiológicos y estimulativos de las cosas o, lo que es lo mismo, que ponga entre paréntesis la semántica axiológica de las palabras y los discursos.

Hay otro nivel, que también hay que considerar como cognoscitivo, aunque actúe de forma muy diferente del anterior: el *de la percepción y del sentir*. Ahí tienen que echar raíces los sistemas axiológicos y ahí, también, según la enseñanza de los maestros,

tiene que enraizar la religión. Si no se puede llegar a este nivel, toda pretensión axiológica será sólo razón y voluntarismo, pero no sentir, calidad, valor. Este es un hecho que no hay que olvidar nunca si no se quiere cometer errores de peso: *el valor se conecta y se enraíza en el sentir, por tanto, en la percepción y en la carne.*

El sentir y la percepción, que son a su manera cognoscitivos, se extienden desde los niveles profundos y oscuros hasta los niveles más altos de los cuales hablan los maestros religiosos llamándoles "la punta del espíritu". Espíritu para ellos es una carne sutilizada, refinada. Ejemplos evidentes de ese nivel alto de una percepciónsentir cognoscitiva se dan en las artes y en la misma religión.

Hay otro nivel importante, difícil de formalizar, que se presenta con claridad en la religión, pero que se da no sólo en ella, al que llamaré *mente-luz*. Este es un conocer que no es articulado como el de la razón sino semejante a la iluminación de un foco de luz. Ese nivel cognoscitivo puede relacionarse, y lo hace, con la razón, pero no es hijo del razonamiento. Veremos que también se relaciona con el sentir.

En las sociedades tecnológicas los mitos y los símbolos de origen sagrado que configuraban nuestra sensibilidad están ausentes y desacreditados; nuestro instrumento generalizado es la razón. Hemos extendido la razón a todo, no nos queda otro instrumento que ella.

El problema con el que nos enfrentamos podría formularse así: ¿cómo relacionar los diferentes niveles cognitivos humanos y cómo manipularlos desde la razón para poder llegar a los niveles profundos del sentir y de la percepción donde se enraízan los valores de los individuos y los grupos? La religión sólo cobra cuerpo y realidad cuando penetra el sentir. Si esto es así, ¿cómo llegar al sentir sin disponer, de entrada, de los instrumentos que milenariamente hemos usado para llegar a él?

Las sociedades preindustriales operaban desde narraciones que hablaban de hechos y dichos de dioses o de antepasados sacralizados. Esas narraciones empleaban historias, mitos, símbolos. Todas esas formas eran unidades lingüísticas de complejas estructuras semánticas fuertemente cargadas axiológicamente, con las que podían llegar al sentir.

La configuración del sentir, y a través de él, de la percepción, se hacía mediante la autoridad extrínseca de las narraciones que procedían directamente de los dioses o de los antepasados sagrados y que exigían la completa sumisión. Esa sumisión voluntaria a la acción de lo que una autoridad externa y sagrada decía era creer. Se sometía el propio sentir a la acción de las narraciones por la sumisión a la autoridad de los dioses. Las narraciones eran el instrumento de socialización; su repetición periódica y su ritualización contribuían a mantener viva y operante la programación del sentir, la percepción, la interpretación, la acción y la organización.

Las ideologías de las primeras sociedades industriales no operaban desde narraciones, sino desde teorías; pero unas teorías que eran construcciones semánticamente híbridas porque estaban cargadas de contenidos axiológicos que se legitimaban sin referirse a dioses y antepasados, sino a la razón.

El procedimiento para llegar a los niveles más profundos del sentir y de la percepción era el mismo que el de los mitos: la sumisión voluntaria a los dictados de lo que decía la filosofía y la ciencia, la sumisión voluntaria a una autoridad extrínseca. A esto ya no se le llamaba creer porque nadie revelaba, pero tenía la misma estructura y usaba el mismo procedimiento para llegar al sentir, y desde él a la organización y a la acción.

Ahora tendremos que utilizar la razón con teorías sin carga axiológica. Las ciencias llegan ya a todos los ámbitos de la rea-

lidad; y puesto que llegan a todos, desplazan a la filosofía, esa peculiar forma de hacer teoría sin abandonar la carga axiológica.

Llegados aquí, podemos formular lo que será el principio fundamental de toda nuestra argumentación, principio que tendría un doble fundamento, uno lingüístico y epistemológico y otro fruto de la deducción y verificación tomado de la forma de proceder del yoga y, en especial, del budismo chan y zen. El principio dice: la luz de la mente (la mente-luz) modifica el sentir, el raciocinio no.

Desde la mente-razón no se puede llegar al sentir, ni menos estructurarlo y programarlo, porque la razón metodológicamente pone entre paréntesis el sentir. No queda otra solución que operar desde la mente-razón hasta conseguir llegar a la mente-luz. Cuando se llega y se despierta a la mente-luz, se puede modificar el sentir.

Bodhidharma vendría a decir que el camino más rápido y eficaz para cambiar el sentir es conseguir la luz de la mente. El fuego no es necesario encenderlo con fuego; el fuego se enciende mucho más rápido y más eficazmente con una luz intensa. Estoy hablando de luz - iluminación es la imagen budista, aunque Bodhidharma no la utilice mucho -, es decir, de un conocimiento que no es concepto ni comprensión. La idea de concepto y la de comprensión tienen claras connotaciones de partición de formas y de agarrar, coger. La luz de que hablamos es un conocimiento sin conceptos y sin comprensión porque es silencioso; un conocimiento sin partición de formas y sin apoderarse de realidades. Es un conocimiento que no diseña lo que conoce. El diseño siempre está relacionado con una posible actuación. No se trata de un conocimiento-diseño, sino de un conocimiento-testigo. Se testifica el existir mismo de la realidad. El interés por la

realidad es tal, que relega a un segundo plano el diseño, porque el diseño siempre tiene una perspectiva práctica y, consiguientemente, egocentrada. Ese conocimiento-testigo consiste más que en comprender las cosas (agarrarlas, cogerlas, apoderarse de ellas), es enfocar hacia ellas el foco de luz de nuestra mente.

Para el budismo, toda la cuestión del camino religioso es sólo cuestión de "conocer y sentir silencioso". Por tanto, todo es cuestión de acertar cómo poner la mente y el sentir para poder conocer y sentir desde el silencio. Hay que hacer un gran esfuerzo por comprender qué es conocer desde el silencio y cómo hay que ejercitar nuestra capacidad de luz para acceder a él. Quien llega a averiguar cómo poner la mente, sabrá cómo poner el sentir. Si con la luz no se averigua como enfocar la luz, menos se podrá hacer con el fuego. Cuando la luz sabe cómo poner la luz, el fuego sabrá cómo poner el fuego.

Es más, la afirmación de los maestros budistas es que, cuando se consigue el conocimiento silencioso de lo que "aquí viene", se produce un vuelco en el sentir. Si con la mente conseguimos llegar a la realidad no modelada por la necesidad, el sentir instantáneamente se entera. El método budista diría que nos despreocupemos del sentir y que nos concentremos en la luz de la mente. El vuelco en la mente origina connaturalmente el vuelco en el sentir; y la mente es más rápida.

La propuesta de Bodhidharma es comenzar la indagación con la mente, haciéndole dar pasos con la razón. Hay que trabajar con la razón hasta llegar a salirse de la comprensión modelada por la necesidad. Mientras se hace ese trabajo, el sentir se inhibe. El sentir no puede implicarse en los pasos de la razón porque la razón, para adquirir agilidad y rapidez, construye unas formaciones lingüísticas en las que se abstrae del sentir. Si la mente consigue escapar de la red que teje la interpretación de la

realidad egocentrada, aparecerá la realidad que es. Si eso ocurre, el sentir se entera inmediatamente. El sentir es un sensor que detecta lo que se le presenta cuando se apartan los velos.

A los textos budistas chan y zen no hay que reclamarles imágenes que dinamicen el sentir, símbolos o narraciones que resulten sugerentes y conmuevan; sólo hay que pedirles luz. No hay que reclamar que los textos y los maestros conmuevan. Ellos proponen un duro trabajo desde la razón hasta ser conducidos, gracias a ese trabajo, a las puertas de la luz que ya no es razón. Ellos proponen buscar luz y sólo luz. No hay que preocuparse o pensar que se va mal porque el sentir no se implica. No hay que pensar que el trabajo está mal hecho o que es inútil porque el sentir no despierta. Sólo hay que ocuparse de pensar hasta que se encienda la luz. Cuando se encienda la luz será como abrir una ventana; por ella entrará, potente y avasalladora, la realidad y sacudirá al sentir.

Los maestros budistas dicen que todo es *mente* y, simultáneamente, que todo es *vacío*. Invitan a razonar hasta comprender que todo es mente e igualmente a razonar hasta comprender que todo es perecedero, vacío de entidad propia, que todo "eso de ahí" está total y completamente vacío de toda construcción mía.

Hay que repetir y repetir una argumentación y otra hasta que la conclusión "todo es mente" o "todo es vacío" se haga evidente por sí misma. Durante un tiempo el peso de la conclusión será sostenido por la argumentación. Con el tiempo y el trabajo, hecho desde las mismas perspectivas y desde perspectivas diversas, el peso de la conclusión ya no se apoyará en la argumentación.

En otros términos, hay que operar con la mente-razón hasta que la evidencia de la conclusión nos permita pasar de la menterazón a la mente-luz.

El procedimiento de Bodhidharma es dar que pensar a la mente para irla conduciendo, frase a frase, a hacer saltar en pedazos el pensar ordinario e intuir un pensar silencioso. Invita a ir siguiendo todas las curvas de sus razonamientos para que un giro haga saltar al otro hasta ir a parar a la pura intuición silenciosa.

Es posible que la intuición se produzca en alguna frase, pero que se oscurezca en la siguiente. Así, en un primer estadio, el texto es una mezcla de zonas de luz y de zonas de oscuridad. Hay que trabajar para aumentar las zonas de luz y disminuir las de oscuridad. Llegará un momento en el que el texto no tenga zonas de oscuridad y todo él sea luz. Las afirmaciones se hacen claras y se ve su clara conexión sin islas de oscuridad.

Primero se consigue eso con dificultad. Se ve claro, pero arduamente. Hay que continuar el trabajo hasta que todo sea claro con facilidad, con obviedad, sin tropiezos.

Cuando se ha hecho ese trabajo, se comprende que la realidad que vemos y sentimos no es la que realmente hay. Cuando se ve y comprende así, la realidad golpea con su inmediatez a nuestros sentidos y a nuestro cuerpo entero.

Cuando se llega a la mente-luz ya se puede implicar al sentir y a la percepción. Sin embargo, aquí no se acaba todavía el camino budista porque con las conclusiones "todo es mente" y "todo es vacío" no estamos aún en el conocimiento silencioso.

Ahora se trata de confrontar estas dos afirmaciones hasta que se enfrenten violentamente. Supuesto el paso anterior, la mente arrastra al sentir y a la percepción en la confrontación. Veamos el procedimiento. Primero hay que indagar con la mente y la razón cada una de las afirmaciones contrapuestas hasta hacerlas evidentes con una claridad capaz de llegar al sentir. Cuando se implica el sentir se producirá una "comprensión-percepción" de cada una de las afirmaciones. Esa llegada al sentir y a la percepción es la verificación. Verificar con el sentir las grandes afirmaciones significa que lo que se ha hecho evidente a la mente, lo sea también para el sentir; significa que la comprensión de la mente sea también comprensión de los sentidos, de la percepción y de la carne toda.

Cuando la afirmación de que *todo es mente* llega al sentir y a la percepción significa que se puede percibir la realidad que nos rodea y a nosotros mismos como inteligencia, que se consigue que toda nuestra sensibilidad y nuestra carne se muevan en un mundo que no es de materia inerte, de seres fijados o de vida opaca, sino que todo él es inteligencia activa, mente. Lo mismo, si se afirma que *todo es vacío*, la verificación supondrá que nuestros ojos y nuestras entrañas comprenden que todo es impermanencia, que nada tiene consistencia, que no hay realmente nadie, ni en mí, ni fuera de mí; que todo es total y completamente autónomo de mí y de mis categorías.

Si sólo ejercitamos y mantenemos una de las afirmaciones de la contraposición, todo es mente o todo es vacío, y la verificamos, pero no ejercitamos y verificamos por igual su contrapuesta, entonces la imagen puede absolutizarse. Esa la condición para que ese conocimiento-percepción pueda ir acompañado por la creencia. Cuando las religiones funcionan como vehículos de conocimiento-percepción y como programas o sistemas de creencias, tendrán que detenerse en la verificación de uno solo de los extremos de la contraposición; el otro extremo, que conduciría a la contradicción y debilitación del término absolutiza-

do, habrá que paliarlo racionalmente. Esta ha sido, en muchas ocasiones, la tarea de la teología.

Para escapar a la trampa de la creencia y tener la posibilidad clara de entrar en el conocimiento silencioso, que la creencia impediría, hay que verificar y percibir las dos afirmaciones contradictorias. En el budismo, como en todas las tradiciones religiosas, hay muchas parejas de este estilo. Por ejemplo, "Sólo Él es real y fuera de Él nada existe realmente", pero, también, "las criaturas no son Dios; Dios es el Señor y nada pasa sin su decisión" y "El hombre es libre y decide su destino". Y otras muchas.

Cuando se llega a verificar y percibir los dos términos opuestos por igual, ambos adquieren el peso de los hechos; entonces, el choque de las dos experiencias fuerza a la mente, al sentir y a la percepción a subir a un segundo nivel. Ese otro nivel lo describen los maestros como *conocer y sentir silencioso*, como el sin-forma de la forma, como el ni uno ni otro, el no Dios de Dios.

En todo el procedimiento se ha operado partiendo y haciendo hincapié en la razón hasta conducir a un tipo de funcionamiento de la mente que, siendo mental, ya no es razón. Desde este segundo nivel se llega al sentir hasta implicarlo en el proceso. Hemos visto que aunque lleguemos a un nivel de la mente que es capaz de implicar al sentir, todavía no hemos llegado al conocer y sentir silencioso. Para conseguirlo hay que enfrentar conoceres evidentes y sentires evidentes, todavía demasiado sujetos a formas, hasta hacerlos libres de las formas.

Esta es la enseñanza que hay que sacar: la mente tiene un papel enorme en el camino interior. Bodhidharma nos muestra cómo utilizar la potencia de nuestra mente para forzar las puertas de la burbuja que nos enclaustra. La mente es un camino rápido, potente, de gran rendimiento. No es el único camino, ni se con-

trapone a otros. No se dice que los otros caminos sean inferiores. Sólo se enseña la potencia de la mente cuando se la sabe utilizar.

Cuando se trabaja intensamente la mente para comprender, hay que olvidar las reclamaciones, siempre inmediatas, del sentir. Haciéndolo, el sentir sale ganando porque se hace más amplio, más recio y potente, se sutiliza, se transforma en un sentir-luz.

Bodhidharma es el gran maestro del papel de la mente en el camino; es el maestro de cómo trabajar con la mente. Es un discípulo del mental Buda que acentúa todavía más la enseñanza de su maestro. Si aprendemos de él, toda la tradición chan y zen quedará abierta para nosotros.

Aunque *la mente* no sea nuestra manera habitual de trabajar para caminar hacia el silencio, aunque lo hagamos más desde el *sentir*; desde la *acción* o desde la *devoción*, haber aprendido el papel y las posibilidades de la mente nos será de una utilidad y un rendimiento inapreciable.

Este es, además, un modo de proceder muy apto para las generaciones de hombres que tienen más cultivada la mente que la sensibilidad.

El pensamiento es lo definitivo

En el camino religioso el pensamiento es lo definitivo. Ésta no es sólo una afirmación de la tradición budista, está también en las tradiciones teístas, en algunos casos explícitamente, en otros implícitamente. El camino espiritual es luz, luz, luz. Una luz tan brillante que encienda las entrañas. Veámoslo en la bellísima oración del Profeta Mahoma:

¡Oh Dios mío! Pon una luz en mi co-razón, una luz en mi tumba,

una luz en mi oído, una luz en mi vista, una luz en mis cabellos,
una luz en mi piel, una luz en mi carne, una luz en mi sangre,
una luz en mis huesos, una luz delante de mí, una luz detrás de mí,
una luz debajo de mí, una luz encima de mí, una luz a mi derecha y una luz
a mi izquierda.
¡Oh mi Dios! Aumenta mi luz, dame luz, hazme luz, joh luz de luz, por tu
misericordia, oh misericordioso! 9

En esta plegaria el Profeta pide que todo su ser se haga luz, conocimiento. Un conocimiento que no se quede recluido en la mente sino que invada todos los sentidos y la carne toda. Lo definitivo es convertirse en luz.

También Jesús tiene un pensamiento semejante; también para Él el conocimiento es lo definitivo.

Yo soy el buen pastor; y conozco a mis ovejas y ellas me conocen a mí, como me conoce el Padre y yo a Él, y doy mi vida por las ovejas. 10

Esta es la vida eterna: que te conozcan a Ti, el único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo. 11

La tradición profética atribuye a Mahoma otra corta y hermosa plegaria:

Muéstrame las cosas tal como son. 12

⁹ Vitray-Meyerovitch, Eva de, *Anthologie du soufisme*. París, Sindbad, 1978, pg. 151 10 Jn. 10, 14-15.

¹¹ Jn. 17, 13.

¹² Rûmî, Djalal-od-Din: Fihi-ma-fihi. Rosario, 1981, Ediciones del peregrino. pg. 71.

Ese es el camino a hacer y el término: conocer las cosas tal como son y no como nuestra necesidad y nuestro deseo las interpretan y las valoran.

Rûmî finge el siguiente diálogo:

A Mohamad (¡la salvación sea con Él!) se le pregunta: "Si las realidades no tienen limitaciones y son incondicionadas, ¿se puede extraer de ellas la forma para comprenderlas?". El responde: "He aquí la forma del cielo y de la tierra: es por medio de la forma que comprendes el sentido universal. Al contemplar el movimiento de la rueda de los cielos, las nubes que producen la lluvia, el verano, el invierno y los cambios de estaciones, cuando ves que esos fenómenos se desarrollan con armonía, razón y sabiduría, ¿quieres saber cómo una nube inanimada se hace lluvia en el momento propicio? Cuando ves que de esta tierra brotan las plantas y se centuplican, dices que Alguien preside estos despliegues. Entonces, lo ves por medio del mundo y tomas conciencia. Así como el cuerpo del hombre te ayuda a comprender su realidad, del mismo modo extraes, de la forma del mundo, su realidad para comprenderla". ¹³

Afirmar que las realidades no tienen limitaciones y que son incondicionadas resulta inesperado en un musulmán creyente en Alá y en la creación. Pero la afirmación está ahí y es potente. El conocimiento religioso debe conducirnos a verificar esa afirmación. La forma del cielo y de la tierra, los movimientos de las nubes y de las estaciones han de llevarnos a ver y tomar conciencia, es decir, han de conducirnos a extraer de la forma del mundo su realidad, una realidad incondicionada.

Pero, dice Rûmî, para llegar a ese conocimiento hay que estar en silencio, hay que callar todo lo que nuestra necesidad interpreta, busca y reclama de las realidades. Lo explica con una bella parábola:

Si quieres conocer a un hombre, hazle hablar: aun cuando fuera un ladrón astuto que se mantiene vigilante y atento reteniendo intencionalmente sus palabras para no desenmascararse, sabrás quién es por sus dichos.

Similar es la historia de un niño que dice a su madre: "En la noche, una sombra negra y terrible se me aparece, y tengo mucho miedo". La madre dice: "No tengas miedo. Si ves esa aparición, atácala osadamente. Tal vez percibirás que no es más que el producto de tu imaginación". El niño responde: "Y si la madre de esa sombra negra le hubiera prodigado el mismo consejo ¿cómo podré conocerla? ¿qué haré si le hubiera recomendado no hablar, a fin de no descubrirse?". La madre responde: "Permanece quieto ante su presencia; aguarda a que las palabras broten de su boca y déjala hablar. Si no lo hiciera, entonces, quizá involuntariamente, tú romperás el silencio. Pues bien, por ese pensamiento y esas palabras que nacieron en tu conciencia podrás reconocerla, ya que, al estar impresionado por la aparición, el poder de su espíritu ha penetrado en tu espíritu". 14

Dice Rûmî que si queremos conocer las realidades las hagamos hablar. Vueltos hacia ellas con un interés completo e incondicional debemos aguardar a que el discurso brote de la entraña misma de las cosas. Tarde o temprano terminan hablando. Pero, dice Rûmî que, si callaran tercamente, atendamos a nuestro propio interior porque desde nuestra propia profundidad oiremos

el mensaje de las cosas. O nos hablan directamente o nos hablan desde el ser mismo que nos constituye, desde nuestro propio seno. También esta última idea la explica con una parábola:

El Sheikh Sar-razi (la bendición de Dios sea con él) estaba sentado en medio de sus discípulos. Uno de ellos tenía deseos de comer la cabeza de un carnero asado. El Sheikh indicó que se le trajera. Los discípulos preguntaron: "Oh Sheikh, ¿Cómo sabes que él tiene deseos de comer carnero asado?" El Sheikh responde: "Porque desde hace treinta años no tengo más necesidades, me he purificado de todos los deseos y me volví claro como un espejo, unido y sin imágenes. Cuando surgió en mi conciencia la idea de una cabeza de carnero asado, capté inmediatamente quien me había transmitido ese deseo. Soy un espejo sin imágenes y si en el espejo aparece una imagen, es porque otro la ha suscitado". 15

Cuando uno calla profundamente, el mundo está en el propio interior y desde allí habla.

Dice, también, que si uno no es capaz de conocer a sus parientes y amigos desde ese silencio, en el Día de la Resurrección no les podrá reconocer porque no habrá sido capaz, en vida, de penetrar en su esencia.

Por eso es que se hace necesario verse perfectamente el uno al otro dejando de lado las cualidades buenas y malas – que son accidentales en cada persona – para penetrar en su esencia pura, ya que en realidad las cualidades que los hombres se otorgan no son las verdaderas. ¹⁶

La esencia de los seres que nos rodean no son las cualidades que les atribuimos, ni siquiera las morales.

¹⁵ Ibídem. Pg. 61-62.

Es necesario dejar de lado los hechos buenos y malos del hombre para buscar cuál es su esencia y su realidad, y es de este modo como se puede ver y conocer verdaderamente. ¹⁷

El conocimiento de la esencia pura de otro hombre o de la mía ha de poder sostener la afirmación de Rûmî:

Tú eres la esencia y los dos mundos son para ti el accidente: no conviene buscar la esencia en el accidente. 18

Este mundo y el otro mundo son sólo accidentes tuyos. Vigila no sea que erres el camino buscando fuera lo que tienes dentro. Como es su costumbre explicita su pensamiento con comparaciones.

Es necesario no detenerse en el accidente, ya que la esencia es semejante al recipiente que contiene el almizcle, y este mundo, con sus placeres recuerda al perfume del almizcle.

(....)

Feliz aquél que va del perfume a la cosa misma, buscando la unión con ella. En consecuencia, la aniquilación (fanâ) no existe más para él; está eternizado en la esencia misma del almizcle y debe ser juzgado como tal. De este modo va a expandir su perfume al mundo entero y el mundo entero se vivificará con él.

Mi propio ser es el almizcle y todas las cosas son su perfume. Quien llega a conocerse como "el almizcle" se sale de los ciclos de nacimiento y muerte.

¹⁷ Ibídem. Pg. 59.

¹⁸ Ibídem. Pg. 82.

Y de todo lo que fue no queda más que un nombre: a la manera de un caballo o de otro animal que se extravió en un desierto de sal y se transformó en sal, de su condición de caballo no queda más que el nombre; en efecto, él es el mar de sal, tanto desde el punto de la vista de la acción como del efecto. Ese simple nombre no le perjudica y no le quita su cualidad de sal; si tú le eliges otro nombre a esta mina de sal, ella no perderá su salinidad.¹⁹

Quien llega a conocer su esencia, de su antiguo yo no le queda más que el nombre. Sabe que es el almizcle de donde procede todo perfume; sabe que es "el mar de sal". ¿Qué importan los nombres?

Desde esta perspectiva se comprende la sentencia de tradición profética que dice:

Quien conoce su alma conoce a su Señor.

La conclusión de estas reflexiones es que en el camino religioso el pensamiento es lo definitivo. Es el pensamiento el que me enfrenta a una realidad u otra. El sentir reaccionará frente a la realidad con la que se encuentre. El pensamiento puede conformar la realidad a la necesidad y así velarla o silenciarse y desvelarla. El sentir reaccionará a la realidad que se le presente.

Es importante y significativo que una escuela religiosa como la musulmana que se articula entorno de símbolos, mitos e imágenes, llegue a afirmar explícitamente que en el camino interior el pensamiento, la luz, es lo definitivo.

Porque el pensamiento que actúa, aunque débil y oscuro, cautiva a millares de hombres y de mundos.

Así, si observamos un ejército innumerable, cien mil formas sin límites extendiéndose sobre numerosas llanuras, veremos que no son sino cautivos de una sola persona, ¡y que esta persona está prisionera de un pensamiento maligno!

 (\ldots)

Debemos comprender, entonces, que el pensamiento es lo importante, que las formas son los subordinados, los instrumentos del pensamiento: privados de él, son inútiles y semejantes a seres inanimados. Y todo aquél que considera exclusivamente la forma es, también él, semejante a un ser inanimado: no tiene ningún acceso al mundo de la comprensión, es como un niño, como un impúber, aun cuando su apariencia fuera la de un viejo, la de un centenario.²⁰

El pensamiento cautiva la realidad porque la conforma, interpretándola, al servicio del núcleo de necesidades que es el yo. Ahí está la fuerza de la imagen de Rûmî: la realidad que se extiende entorno nuestro como un numeroso ejército está cautiva de una sola persona que también está cautiva de un sólo pensamiento: "yo existo". No habrá libertad mientras esta idea permanezca. El pensamiento es el carcelero.

Afirma Rûmî que la "gran guerra está ahí", en el pensamiento. Quien se mueve entre las formas se mueve entre cautivos y no ha logrado saber dónde está la guerra. Es un ignorante, es como un impúber, aunque sea anciano.

El hombre es como una candela

La vela es una imagen del hombre. La vela es una llama, una combustión. El hombre también es una combustión, aunque más compleja. Su cuerpo es una combustión y su alma es también una pasión.

203

La candela parece una individualización del fuego, pero eso es sólo una apariencia, porque el fuego no se individualiza.

Los seres vivientes también parecen algo autónomo y consistente, pero no es así.

La individualización humana y su consistencia es sólo un mecanismo de la vida. La individualización y la autorreferencia o subjetivización presente en todo viviente - el ego en el caso del hombre - son sólo procedimientos por los que el deseo, la necesidad, computa el medio autorrefiriéndose a ellos para poderse satisfacer. Por tanto, el individuo, el ego, es tan poco real como individual es la vela.

La candela es fuego que arde; como el individuo es el fuego de la vida que pasa.

El fuego que arde en la vela ni nace con la vela ni muere con ella. Tampoco la vida que pasa por el individuo no nace con él ni muere en él; viene de lejos, pasa y sigue lejos. La individuación, el ego y su autorreferencia son sólo la manera que tiene la vida de caminar, de venir de lejos, pasar e ir lejos.

El fuego de la vela es luz y calor. El arder de mi vida también es luz y calor porque es conmoción, pasión y lucidez. Mi inteligencia y mi pasión son tan mías como el fuego lo es de la vela.

El fuego que arde en la vela parece una tenue y frágil llama, pero es el mismo y único fuego que arde en toda la tierra y que forma los soles, las galaxias y los cúmulos de cúmulos de galaxias.

La inteligencia que se enciende en mi mente y la pasión que abrasa mi corazón ni las construí yo ni son mías, son las mismas que desplegaron los mundos y diseñaron la vida y que ahora pasan por mi cerebro y mis entrañas.

Las individualidades no existen en realidad, son sólo los lugares particulares por los que pasa el *gran despliegue*, son sólo los pasos de danza del *gran bailarín*.

Cuando se comprende esto *con la carne* se comprende la profundidad del Amatan budista y se diluye por completo la creencia en la consistencia del ego, de la individualidad y del alma. Aquí, en mí, no hay nadie, ni jamás hubo nadie, ni habrá jamás nadie. Lo que realmente hay en mí es *esa inmensidad que pasa*. Mi yo es sólo la manera que tiene esa inmensidad de pasar por aquí como un ser viviente que tiene que computarlo todo autorrefiriéndose para poder vivir.

El conocimiento y el reconocimiento

Conocer es la gran tarea del camino interior.

Adquirir conocimiento es aprender de las cosas.

¡Hay tanto que aprender y es tan escaso el tiempo!

Sin embargo, el conocimiento propio del camino interior no es una acumulación de saberes, porque se trata de un conocer que no es crecimiento de datos sino un reconocimiento.

Reconocer es hacerse presente a todas y cada una de las cosas para que las cosas se le hagan presentes a uno.

Cuando los árboles, las flores, las montañas o las estrellas se hacen presentes a la mente y al corazón y las reconocemos, se hacen presentes con toda la inmensidad de su historia, de su grandeza y de su misterio. Reconocerlas no supone ni exige saber muchas cosas de ellas, supone sólo saber que están ahí, frente a mí y conmigo con todo el peso de su ser y su incógnita inagotable.

Somos seres cognoscitivos, pero nuestro destino no es tanto conocer como reconocer.

El conocer puede ser frío y distanciado; el reconocer no puede ser más que interesado y cálido. Si falta el interés, que es amor, nada puede hacerse verdaderamente presente y ser reconocido.

Reconocer es hacer presente todo mi ser, con todas sus facultades, a algo que se me hace presente con toda su autonomía y su misterio.

Reconocer es una comunión de presencias.

La comunión de presencias, ¿no es amor?

Esa es la inconmensurable belleza de nuestro destino de hombres.

Todo está lleno de inteligencia

Cuando reconozco me transformo en un testigo.

Cuando miro y siento como testigo imparcial lo veo todo lleno de inteligencia.

Las montañas, los bosques y los prados están llenos de inteligencia. Hay un gran derroche de inteligencia por todas partes.

Todos los seres que conviven con nosotros, y nosotros mismos, somos el fruto y el resultado no de mecanismos ciegos sino del despliegue de algo que, en términos humanos, no podemos denominar más que como inteligencia. Esa es una manera adecuada y conveniente de mirar todo lo que nos rodea.

Lo que nos rodea no es sólo una bella casa donde habitar, es, más que nada, un despliegue extremadamente complejo y fino de inteligencia.

Inmensidad, inteligencia y esplendor, eso es lo que hay.

No es extraño que los hombres hayan diseñado dioses para comunicarse entre sí esa experiencia.

La lucidez mental sin autorreferencia

Uno de los grandes logros de las tradiciones religiosas orientales es la idea de *conciencia sin autorreferencia*, o en otras palabras, *lucidez mental y sensitiva sin autorreferencia*.

En Occidente, esa noción está casi totalmente ausente; los grandes místicos la intuyen, pero, por lo que yo sé, no la llegan a formular con claridad.

Podemos diferenciar tres tipos de inteligencia: inteligencia sin conciencia, la de la vida; inteligencia con conciencia, la humana; e inteligencia con lucidez pero sin autorreferencia, la conseguida en el seno del silencio.

La primera computa, la segunda computa y sabe que computa, la tercera testifica.

Inteligencia inmersa e inteligencia distanciada

Toda la realidad está empapada de inteligencia. Los maestros religiosos llegan a decir que todo es inteligencia, que todo es mente. La materia, el cosmos y la vida son inteligencia. Mi cuerpo entero, tejidos, vísceras, cerebro, son formas de inteligencia. El universo entero, como totalidad y en cada uno de sus detalles es la concreción de millones y millones de formas inteligentes.

Se trata de una inteligencia inmersa en la materia, si es que se pudiera concebir a la materia como contrapuesta a las formas concretas de inteligencia. La inteligencia y las continuas creaciones inteligentes lo invaden todo; más que invadirlo todo, lo son todo. Además de esa inteligencia que llamaremos "cósmica" hay otro tipo de inteligencia: la que acompaña a la conciencia, la inteligencia humana. Esa es una forma de inteligencia que sabe y que sabe que sabe; eso es lo que indica el término *con-ciencia*. Las abejas saben de las flores y las flores saben de las abejas. Si las abejas no tuvieran un profundo saber de las flores no serían como son ni estructurarían su organismo, su vida y su organización como lo hacen. Si las flores no supieran las necesidades y los sistemas de percepción y de vida de las abejas no serían como son ni tendrían las formas y los colores que tienen. Esa es la inteligencia cósmica, una inteligencia que sabe, pero que no sabe que sabe, que no tiene conciencia.

La inteligencia genética y biológica es grande y eficaz, pero lenta. La vida "inventó" otro tipo de inteligencia más rápida, la nuestra. Nosotros podemos actuar inteligentemente con más rapidez y flexibilidad que los viejos y acreditados métodos biológicos construyendo consciente y voluntariamente modelos.

La nueva forma de creatividad inteligente, diferenciada de la cósmica y biológica, es fruto de la creatividad de la vida que inventó la lengua.

La conciencia es hija de la lengua y de la necesidad. Los refinamientos de nuestra actuación inteligente, nuestras ciencias, pueden llegar a manipular, controlar e incluso dirigir las creaciones de la inteligencia cósmica. Eso es así porque somos sus hijos, somos la creación de la inteligencia cósmica, somos ella misma en otra versión, la versión rápida y arriesgada.

En nosotros hay, pues, dos formas de inteligencia, *la cósmica*, que se hace patente en nuestro complejo ser, nuestro cerebro, nuestra lengua y nuestra capacidad de conciencia, y *la inteligencia consciente*. En el mundo que conocemos, la única inteligencia consciente es la nuestra.

La inteligencia cósmica es una inteligencia inmersa en el cosmos; la inteligencia consciente es una inteligencia distante. No podemos afirmar que la inteligencia distante o consciente sea superior a la inteligencia cósmica, porque es hija suya. Sólo podemos afirmar que donde no haya lengua y necesidad no habrá conciencia.

Por tanto, si tiene algún sentido hablar, de otra forma que no sea simbólica, de una inteligencia divina, esa inteligencia no podría ser distanciada a la manera de los seres vivientes que hablan y que tienen necesidades. La lengua y la distancia son hijas de la necesidad. Donde no hubiera necesidad no habría razón para que existiera ni lengua ni distancia.

Estas consideraciones hacen patente hasta qué extremos el símbolo "Dios" está construido a nuestra imagen y semejanza y, por tanto, hasta qué extremo hay que abandonarlo para acercarse a la comprensión de esa dimensión de realidad a que alude su uso correcto: una inteligencia sin distancia alguna, inmersa, sin dualidad de ninguna clase, sin ninguna contraposición entre sujeto y objetos porque carece de necesidades, sin conciencia tal como nosotros la concebimos y vivimos, sin manipulación externa de las realidades, sin señorío.

La "Mente Única" de Bodhidharma y Huang Po

Dice Huang Po:

El maestro me dijo: "Todos los Budas y todos los seres que sienten no son otra cosa que la Mente única, fuera de la cual nada existe".

La afirmación de estos dos maestros de que "todo es mente" no es la formulación de una verdad que creer ni la proposición

de un ideal por alcanzar. Es una orientación para que la mente indague y llegue a comprender. Cuando la mente haya comprendido y se haya convencido, podrá implicarse en la percepción hasta intuir que "la Mente" es lo que ves frente a ti. Cuando la lucidez de mi mente y mi percepción se fundan de forma que toda mi capacidad mental se haga percepción y que toda mi percepción se haga lucidez mental, entonces también el sentir se fundirá en esa unión. Cuando intuyo, veo que todo es mente, también la siento. Mente, percepción y sentir se hacen uno.

Uno puede llegar a comprender e incluso ver que todo es "inteligencia", que, por todas partes se hace patente y explícita la complejidad y la riqueza de una soberana e inmensa inteligencia. Uno comprende y ve que todo está lleno hasta los bordes de inteligencia; una inteligencia sin fisura. No es posible encontrar un solo lugar, ni en la materia ni en la vida, en el que no esté presente la inteligencia. No hay fisura, todo está penetrado de inteligencia.

Pero ¿por qué Bodhidharma y Huang Po le llaman "ente" y no simplemente "inteligencia"?

Decir que todo está penetrado de inteligencia no sugiere la idea de unificación, unidad. La idea de "mente" sugiere unificación. La mente a la que se refieren esos maestros es inteligencia inmersa en todo lo que puedo comprender, percibir y sentir; pero es una inteligencia inmersa y unificada.

La mente de que hablan los maestros es inteligencia unificada pero no es subjetividad, porque no tiene egocentrismo, no tiene egoísmo.

Que no tenga subjetividad no quiere decir que sea como las cosas; es como la subjetividad pero sin egocentrismo; es inteligencia unificada, mente, pero totalmente abocada, inmersa en

todo. Hablando como hombres diríamos que es una mente tan interesada por todo que no tiene vuelta a sí, que carece del rizo egocéntrico de la subjetividad.

La mente está tan interesada en todo, tan vuelta a todo, tan amante de todo, que se olvida de sí hasta el punto de no tener subjetividad. La mente se funde con todo tan totalmente que hace imposible que haya dos, como exige la subjetividad.

Esa mente Única, fuera de la cual nada existe, es lo que hay que llegar a intuir y percibir en todo. Esa es mi propia naturaleza.

El rostro original de la mente y del sentir: conocer y sentir sin morada

Mi mente y mi corazón carecen de refugio porque son nómadas.

El destino de la luz que pasa a través de mí, de mi mente, es advertir la existencia de todas y cada una de las cosas que puedan entrar en su foco. Llegar a iluminar cada una de las cosas con todas las riquezas de su existir; advertir cada rasgo, por pequeño que sea, cada característica de lo que es; advertir los conjuntos de los seres en toda su amplitud; abarcar, a la vez, las más amplias perspectivas y los más leves detalles; *ese es el destino de la luz de mi mente*.

Igualmente, el destino del calor de mi corazón es sentir el existir mismo de cada cosa; sentir el existir mismo de las montañas, de los bosques y de la inmensa complejidad de su vida; sentir el existir de cada árbol, cada piedra, cada liquen, cada musgo, cada hierba, cada flor; sentir el existir de los pájaros del bosque, de todos sus animales y sus insectos; sentir el existir de las nubes, de la tierra, del cielo inmenso y sus estrellas, del sol y de la luna, de los otros hombres.

Ser la luz de cada ser, desde él mismo y para él mismo; ser el sentir de la existencia de cada ser: *eso es conocer y sentir sin morada*.

Cuando la conciencia y el sentir se llegan a interesar tan totalmente por todas las cosas que se absorben por completo en ellas, entonces, conciencia y sentir salen de casa, abandonan la morada y se transforman en una luz y un calor que se mueven por el cosmos como si fueran la conciencia y el sentir de cada uno de los seres que hay. La luz de mi conciencia y el calor de mi carne - menos que una vela en la inmensidad del cosmos - abandonan su reclusión en el yo para nomadear por la amplitud del universo y para convertirse en el testigo a través del cual cada ser reconoce su propia existencia y para convertirse en el sentir con el que cada ser se siente a sí mismo.

Mientras la conciencia y el sentir permanecen recluidos en la morada del yo e identificándose con su estructura de necesidades, los seres se reconocen y se sienten desde esa perspectiva exclusiva. Entonces todo el conocer y el sentir están por completo egocentrados; al estarlo, lo que revelan es mi necesidad y la manera como satisfacerla en el contexto de las realidades que me rodean. Lo que mi conocer me revela es la utilidad o peligro de los seres que existen conmigo, y lo que mi sentir hace patente no es el ser de las cosas sino mi sentimiento con respeto a ellos según el patrón de mi necesidad: mi amor, mi odio o mi indiferencia.

El conocer y sentir egocentrado no puede oír ni la canción de la vida ni la del cosmos porque sólo tiene oídos para su propia melodía. Propiamente no se oye ni siquiera a sí mismo, porque cuando atiende a su propio canto sólo tiene oídos para la necesidad o su satisfacción, pero no puede oír el tremendo canto de su propio misterio en la inmensidad del cosmos.

La insuperable verdad final de Yuansou

Dice Yuansou:

Las montañas, los ríos, la tierra, las plantas, los árboles y los bosques irradian continuamente, tanto de día como de noche, una luz hermosa y sutil, un sonido dulce y melodioso que expresa y evidencia por doquier la insuperable verdad final.

La verdad se expresa y se evidencia en todo lo que nos rodea y en nosotros mismos. La verdad no es ni una proclamación revelada ni una formulación científica. A todo eso se les puede llamar "verdades" pero no son la insuperable verdad final. La insuperable verdad final se dice inmediatamente en las montañas, los ríos, la tierra, las plantas, los árboles, los bosques, los animales y las personas. Y se dice con igual evidencia en la vida y en la muerte, en el bebé y en el cadáver, en el adolescente o en el enfermo de cáncer terminal.

Las cosas mismas, todos los seres todos, tal como son, son la insuperable verdad final; nada detrás de ellos, nada que haya que descubrir a partir de ellos, por encima o por debajo de ellos. La insuperable verdad final no es algo misterioso y recóndito detrás de mil fronteras y miles de velos que la ocultan. La insuperable verdad final está en la presencia inmediata, directa y explícita de las cosas y los seres.

La verdad última, la final, es una presencia explícita, directa y evidente. Los conceptos, las imágenes, los símbolos, los diseños de las cosas pueden ser verdad, pero no la verdad insuperable y final. La verdad final es la conciencia clara y despierta de que *eso* está ahí, con toda su consistencia, autonomía y toda la fuerza de su presencia.

Ahí, frente a mí y en mí está la verdad, invadiendo todos mis sentidos, haciéndose notar con la densidad indiscutible de su presencia. Ahí y sólo ahí se dice la verdad final. Todo lo que sean verdades habladas, formuladas, significadas, simbolizadas, conceptualizadas, no son la verdad final porque son verdades -representación; son verdades que pretenden representar, diseñar, dibujar, apuntar a donde reside la verdad. Son verdades que no valen más que las señales de los caminos. La verdad final, la que es insuperable, no es una representación que proclama en su mismo ser la ausencia de lo representado; la verdad final es una presencia; por tanto, es un ejercicio inmediato y directo de los sensores. La verdad final se expresa y se evidencia inmediatamente al sentir.

La verdad siempre es evidente y patente, como evidentes y patentes son las montañas, los ríos y los cielos. Los velos que cubren a la verdad no están en las cosas, están en nuestros ojos, en nuestra mente y en nuestro corazón.

Lo que enturbia el conocimiento

¿Qué enturbia mi capacidad de reconocimiento y desvía mi destino?

Lo que oscurece mi conocimiento son mis recuerdos y mis proyectos.

Mis recuerdos y mis proyectos son mis amores y mis temores.

Mis amores y mis temores soy yo mismo.

Si pudiera disolver mis deseos y temores, me diluiría como la niebla de la mañana.

Mi yo -que parece consistente moviéndose entre el pasado y el futuro, entre las esperanzas y los temores- es como una niebla densa, como un humo oscuro y espeso que desdibuja todas las siluetas, que oculta, sobre todo, Su silueta.

El humo en torno de Ti, lo sé, soy yo.21

El cosmos es como un discurso o como una danza

Dice una venerable imagen: el cosmos es como un discurso.

El sol, la luna y cada una de las estrellas son como profundas palabras. El cielo entero es como un poema. El día y la noche, los mares y los ríos, los llanos y las montañas son como elocuentes párrafos. Los árboles y las plantas, las flores y los pájaros se entrelazan en un discurso como las palabras.

La totalidad del cosmos y cada una de sus cosas, desde los seres vivos más diminutos hasta el hombre o las galaxias, expresan un discurso de inacabable profundidad y continua novedad.

También esta otra es una venerable imagen: *el cosmos entero, con todo lo que lo habita, es como una danza*. Todos los cúmulos de galaxias, los soles, los planetas y los habitantes de nuestra querida tierra se desplazan en el espacio y en el tiempo haciendo gestos inmensos o movimientos delicados. Los danzarines, con sus gestos y movimientos, no pretenden nada fuera de revelar la magnificencia de su ser para quien quiera y pueda recibir su revelación.

¿Qué nos dice el discurso del universo? ¿Qué expresa la danza del mundo?

¿Cómo vamos a poderlo decir? Necesitaríamos crear otro universo.

Quien recibe el mensaje de los astros y los vivientes, quien contempla a los danzantes, queda sumido en el más completo silencio.

Quien recibe el mensaje y se sumerge en su maravilla es arrastrado hasta el abismo de su propia esencia y oye recitar allí el mismo discurso del universo.

El universo no deja jamás de hablar porque su mismo ser es su discurso, pero la mayoría de los hombres no advierten sus palabras.

Quien quiera instruir a otros sobre el inmenso discurso del universo podrá hablar sólo hasta conseguir conducir al otro hasta los umbrales del silencio porque sólo el silencio es elocuente.

¿Para quién es la danza o a quién se dirige el discurso?

El discurso no se dirige a nadie ni la danza es para nadie. ¿Para quién han danzado durante miles de millones de años las estrellas y los planetas en los inmensos espacios? ¿Para quién hablaron durante centenares de millones de años los dinosaurios? ¿Para quién danzan todos los seres, grandes, medianos y diminutos de los bosques?

El Gran Discurso y la Gran Danza no se dirige a nadie ni pretende nada. ¿A quién va a dirigirse el discurso que no sea parte del mismo discurso? ¿Quién está fuera del baile para contemplar la danza?

La danza y el discurso arrancan de la plenitud, la revelan y vuelven a ella.

¿Con cuál de nuestras facultades podemos acercarnos a la comprensión del Gran Discurso y desde cuál de ellas hemos de contemplar la Gran Danza?

Cuando los Maestros religiosos hablan de cómo acercarse convenientemente a la comprensión del Gran Discurso o de cómo contemplar la Gran Danza dan pistas que resultan enigmáticas. Dicen: hay que comprender, oír y ver directamente, sin intermediarios ni palabras interpuestas; hay que ver y comprender directa e inconscientemente.

Sabemos lo que quiere decir la inmediatez del silencio, pero ¿qué quiere decir, aquí, "inconscientemente"?

Si escuchamos el Gran Discurso desde nuestra perspectiva habitual, vemos y sentimos la inmensidad que nos rodea desde nuestra necesidad. Entonces ni llegamos a ver ni a comprender. Ese es el ver y conocer consciente, el de los pensamientos y las palabras.

Si escuchamos, en cambio, desde los niveles profundos de nuestro propio existir, desde el fondo de las entrañas, desde nuestro cuerpo vivido y sentido como un perceptor polivalente, desde nuestra mente cuando intuye desde los niveles de su ser más oscuros, entonces se comprende "inconscientemente".

Cuando se comprende y se ama desde las raíces mismas del ser se conoce y ama desde la fuente oscura de la conciencia. El conocimiento y el amor del que hablan los maestros toman su poder de las profundidades oscuras, como los árboles, y es directo, inmediato, espontáneo, inconsciente. La luz de la punta del espíritu es más brillante, fresca, viva, inmediata y directa cuando su raíz se hunde en la profundidad de la oscuridad.

La punta más aguda del espíritu, cuando es arrastrada por el conocimiento, se enciende con tal brillo y es seducida con tal fuerza por el Gran Discurso y la Gran Danza que le resulta imposible volver sobre sí. Así se hace su conocimiento inconsciente, porque se olvida por completo de sí; es inconsciente no por falta de luz sino por exceso. Esa luz seducida y vibrante es un conocimiento-sentir directo, inmediato, sin planificación ni estrategia, inconsciente.

Desde esta perspectiva se aclara la insistencia de los maestros en que nos esforcemos por conseguir el conocer y sentir directo, inmediato, espontáneo, inconsciente.

EL AMOR ES LA ESENCIA DEL CAMINO INTERIOR

La luz del conocimiento enciende el amor; el fuego del amor enciende la luz del conocimiento.

El camino interior es un camino de luz, un camino hacia la luz pero, dice Rûmî, no hay luz donde no hay amor. Esto es lo que se afirma en la siguiente anécdota:

Alguien dijo: "Los Tártaros también creen en la Resurrección, y dicen también que habrá Juicio".

El Maestro contestó: "Ellos mienten, quieren participar de la fe de los musulmanes. 'Nosotros también sabemos y creemos', dicen ellos. Si afirman creer en el Día de la Resurrección, ¿cuál es la conjetura y la señal? Estos pecados, males y tiranía, se asemejan al hielo y la nieve que se apilan capa sobre capa. Cuando surge el Sol del arrepentimiento y de la enmienda, acompañados de las ideas del más allá y del temor a Dios, las nieves del pecado comienzan a fundirse. Si un témpano o un montículo de nieve dijera: 'Vi al sol y el sol del verano brilló sobre mí', y no obstante permaneciera témpano y nieve, ningún ser razonable lo creería. Es imposible que el sol del verano proyecte sus rayos sin derretir nieve y hielo". ²²

²² Rûmî, Djalâl-od-Dîn, Fihhi-ma-fihi (libro interior), Rosario, Ediciones del Peregrino, 1981, pg. 92.

Así pues, si hay luz, hay amor. Quien pone luz, pone amor. Quien no tiene amor, no tiene luz.

La inversa también es válida. Quien ama enciende la luz del conocimiento. Medida por medida. El Día del Juicio será el día del Juicio del Amor. Pero ese día ya llegó. Rûmî afirma que el estado del espíritu depende del amor.

Dios el Altísimo ha prometido que la recompensa por el bien y por el mal tendría lugar en el Día del Juicio; sin embargo, hace llegar una prueba o señal aquí abajo, a cada instante y a cada momento. Si el hombre descubre la alegría en su corazón, es porque fue recompensado por haber hecho sentir alegre a alguien; si está triste, es que ha entristecido a alguien; estas recompensas son los presentes del otro mundo y las señales del Día de la Retribución, a fin de que comprendamos, con tan poco, lo que es inmenso. Así, se nos muestra un pequeño puñado de trigo de un gran depósito.

Mohammad (la salvación sea con él), pese a su majestad y grandeza, sintió una noche un dolor en la mano. Recibió una revelación: este dolor se debía a que había lastimado la mano de Abbas, quien fue capturado y atado a otros cautivos; aunque actuó bajo la orden de Dios, el castigo no deja de llegar; a fin de que sepas que todas las enfermedades, las oscuridades, las depresiones que te aquejan, son el fruto amargo del pecado y de la pena que causaste, aunque no recuerdes en detalle el mal que hiciste, por negligencia o ignorancia, o a causa de un mal compañero sin fe que minimizó los pecados a tus ojos, de manera que no los consideraste como tales. Piensa en la recompensa: ¿cuál es el grado de serenidad de tu alma y cuál el de tu depresión? Ciertamente, la depresión es el castigo del pecado, y la serenidad es la recompensa a la sumisión a Dios. 23

Ni siquiera la total entrega y absorción en Dios nos puede separar del amor a todo lo que nos rodea. Quien conoce y ama no puede desinteresarse de nada.

Quien conoce, ama y quien ama, conoce. La consecuencia del conocimiento es el amor y el amor genera el conocimiento. El Corán dice:

Quien haga un átomo de bien, lo vera; quien haga un átomo de mal, lo verá. ²⁴

La belleza de los cielos y la tierra, de las montañas, los árboles, las flores, los animales y las personas es el arte de seducción de la realidad. La belleza seduce y conduce al amor, y el amor conduce al conocimiento; un conocimiento silencioso que trasciende fronteras y concreciones. La belleza puede ser la introductora al amor y al conocimiento. La belleza es un guía; no llega a ser la causa del amor y del conocimiento, pero es la puerta de entrada. Cuando el conocimiento y el amor sean una sola cosa, la belleza ascenderá también a esa unión.

Para llegar a conocer hay que llegar a amar. Esta es la enseñanza de Rûmî y comentando el poema de Majnun y Layla.

En tiempos de Majnun, había bellas más bellas que Layla, pero no eran amadas por Majnun. Se decía a Majnun: "Hay mujeres más bellas que Layla. Nosotros te las traeremos". El respondía: "De hecho, yo no amo a Layla a causa de su belleza. Layla no es para mí una belleza carnal, sino que es como una copa. En esta copa yo bebo vino; de ese vino estoy enamorado. Vosotros fijáis la mirada sobre la copa, pero no conocéis el vino. Si yo tuviera una copa de oro incrustada con pedrerías y llena de vinagre o de cualquier brebaje

distinto al vino, ¿de qué me serviría? Una calabaza usada y vieja en la que hay vino, vale para mí más que una copa de oro y cien copas parecidas".

Sólo la pasión que despierta la belleza - una pasión silenciosa porque en ella no hay restos de egocentrismo, de vuelta a casa con la presa - enciende la luz capaz de discernir el vino sagrado que toda criatura contiene en su mismo ser como en una copa.

Es necesaria una pasión, un deseo ardiente para distinguir el vino de la copa.

Quien, guiado por el amor, llega a beber el vino, conoce que el amor permanece.

Adquiere entonces el apetito y el deseo, a fin de no atarte a la forma y ver en todas partes, en las criaturas y el espacio, al Bienamado. La forma de las criaturas es como la copa; las ciencias, las artes, los conocimientos, lo que decora la copa. Cuando la copa se rompe, ¿no desaparecen esas ornamentaciones? La esencia está en el vino que llena la copa de los cuerpos y el que bebe el vino ve que "las buenas acciones permanecen". ²⁵

La ley suprema del amor es el olvido del ego

Amar a algo o a alguien exige la humildad completa. La humildad perfecta se da sólo cuando uno deja de existir para sí a causa del interés por lo amado. Mientras quede un resto de atención vuelto así mismo, el amor no es completo.

Sólo cuando uno se aleja del propio existir puede concentrar toda su atención e interés en lo amado.

Mientras uno no deja de existir del todo para sí mismo, una parte de su interés y su atención queda retenida en los entornos del ego. Todavía eso no es amor.

Sólo quien es valeroso no teme sumergirse en la no existencia para ocuparse sólo de lo amado.

Sólo quien es capaz de que todo su pensar y sentir se dirija a lo amado, como si ya no existiera un ego a quien atender y proteger, puede saber lo que es realmente el amor.

Uno no puede amar así sin afrontar antes el temor al olvido.

Cuando uno empieza a amar de veras, tiene que conocer de cerca la posibilidad de diluirse y ser olvidado a causa de su amor. El amor que es grande no es reconocido. Sólo el amor pequeño puede ser reconocido y no olvidado por los pequeños. Quien no pasa por encima de ese temor no sabrá jamás qué es el amor.

Dice Rûmî:

La luna obtuvo la luz porque no temió a la noche.²⁶

Quien obtiene el amor, no temió la suprema humildad de la inexistencia. Cuando el amor ha cruzado el túnel de la inexistencia ni se defiende ni se querella ni reclama ni pretende nada.

En el amor, dice Rûmî:

Se trata de la no-existencia, no de la existencia.²⁷

²⁶ Djalâl-od-Dîn Rûmî, *Rubâi 'Yât*, París, Albin Michel 1987, pg. 31 27 *Ibid.*,p. 33.

Sólo cuando uno se ha hecho tan tenue y tan sin peso como si no existiera, todas sus facultades pueden liberarse de las órbitas del ego para girar total y completamente entorno de lo amado.

Cuando los sentidos, la mente y el corazón pueden ejercerse como si no tuvieran morada, entonces se puede aprender lo que es el amor.

El amor es el gozo de las criaturas. Cuando el amor no tiene morada el gozo es infinito.

El amor sin morada se fundamenta en la inexistencia de quien ama. Por eso el amor es un renacer desde el silencio completo del yo. Sólo los que nacen esa segunda vez tienen vida.

Dice Rûmî:

No es la madre la que nos da la vida, es el amor.²⁸

Cuando el amor se adueña de todo

Cuando el amor se adueña de todo, se puede caminar más allá de las fronteras de la necesidad y se callan los deseos.

Si los deseos se silencian, nada de lo que hay fuera de mí puede llevarme tras sí.

Si nada me arrebata, se borran los caminos.

Cuando los caminos han desaparecido, voy únicamente donde yo mismo me propongo ir. Entonces, sólo mi interés y mi decisión determinan los caminos.

Así me trazo yo mismo los senderos.

El silencio apaga el vigor de la atracción que ejercen las personas y las cosas.

El silencio muestra a las claras que todo lo que nos rodea, cuando no lo alimenta el deseo, es exangüe, vacío.

Cuando todo muestra su propia naturaleza, carente de poder, la sensualidad languidece y muere.

Cuando la sensualidad muere, ¿muere el amor?

A la sensualidad no hay que darle el nombre de amor, porque la sensualidad no se interesa más que por sí misma.

La sensualidad puede despertar al amor; pero hay un gran tramo que recorrer desde la sensualidad al amor. La distancia de ese tramo es tan larga como la que separa el deseo del silencio.

La sensualidad es atracción; el amor, interés.

El interés se asemeja a la sensualidad porque orienta y atrae.

Pero el interés es una atracción incapaz de despertar el deseo porque es más grande que las medidas del deseo.

El interés no traza, como la atracción, los caminos que hay que recorrer, sólo moviliza y motiva a quien debe construir los caminos.

El interés se asemeja a la atracción, pero se mueve en un mundo en el que el deseo no puede tener voz.

Sentir atracción sin deseo es sentir un interés por personas y cosas que no nace de la necesidad.

Cuando el interés no se nutre de la necesidad es verdadero amor.

Verdaderamente las personas y las cosas tienen su propio poder de atracción; pero ese es un poder que no se nutre de nuestro deseo.

Las personas y las cosas muestran el poder de atracción que les es propio cuando hay un grado suficiente de silencio del deseo.

Cuando el silencio permite que despunte el interés que no nace de la necesidad, entonces, todo lo que nos rodea despliega su propio poder, un poder mucho más potente y patente de lo que hubiéramos podido imaginar.

Cuando cualquiera de las cosas que nos rodean puede hacernos sentir su voz, despiertan un amor que mueve montañas.

Si un amor así llega a nacer, se desencadena lenta pero firmemente una transformación maravillosa:

el interés nos reclama desde todos los rincones y el amor se adueña de todo.

El amor es la esencia del hombre

Mientras uno busca sustentar su cuerpo, sustentar el sentido de su vida y salvar su propia alma, construye el mundo y los dioses a su medida y a su servicio.

Sólo cuando uno atina a abandonar el propio cuerpo, el sentido de su vida y la salvación de su alma, puede aprender a conocer su propia esencia.

Los maestros enseñan que la esencia del hombre no es su capacidad de construir un hogar a medida en la inmensidad del cosmos; la esencia del hombre es interesarse por la maravilla que nos rodea hasta tal punto que se olvide de sí mismo.

La afirmación es increíblemente bella: "el amor es la esencia de vuestra alma".

Cuando se medita esta sentencia, el cuerpo se fortalece y se regenera.

¿Qué puede importar entonces, hablar del sentido?

Cuando uno ha sido capaz de quedarse desnudo, a la intemperie, perdido en la inmensidad y sin posibilidad de un sentido que le salve; cuando uno se ha quedado así de vacío por interés por las cosas, descubre un tesoro escondido en el seno mismo de la carne y de la tierra.

El tesoro que descubre es el amor. Ese tesoro es tan secreto que se oculta a incrédulos y creyentes.

Quien busque ese tesoro en otro lugar que no sea la carne y la tierra, se paseará eternamente sediento junto a un poderoso río de aguas puras.

Uno se prepara para el amor cultivando el interés y la atención completa por personas y cosas.

Pero el amor surge, no se aprende. Lo único que se puede aprender es la preparación para el amor.

EL PROCESO INTERIOR Y EL COMPORTAMIENTO PERSONAL

La pretensión de la actuación religiosa

No hace mucho, el interés llamado "más progresista" en este país era el interés por la política y por la justicia social. Cuando la vida política se normalizó, el interés por la política decayó. Cuando el proyecto comunista se hundió y la utopía de la izquierda se tambaleó, el progresismo o desapareció o tendió a refugiarse en la preocupación por el tercer mundo y por los marginados.

Ha habido un renacer del liberalismo y del individualismo y una vuelta del interés por el individuo y por la propia vida

personal. La atención renovada a la vida personal no es tanto un interés moral cuanto un interés por el éxito y por la cualidad de vida. Los individuos vuelven a ocuparse de sí mismos y de la calidad de sus vidas; buscan vivir cómodamente, bien y con calidad de vida.

Esa atención a la calidad de vida hace que las personas que en otro tiempo llamaríamos progresistas se preocupen hoy por la cultura, por el bienestar psíquico e, incluso, por la religión.

Una vida bien montada debe ser holgada, cómoda y con alimentos delicados para el espíritu. La cultura, el bienestar psíquico, el sentido de la propia vida y la religión entran en el apartado de alimentos delicados, en el apartado ya imprescindible de los "delicatessen". La religión, desde esta perspectiva, es un aliño de calidad de la propia vida; es un medio potente para reconciliarse consigo mismo y conseguir un arreglo y realización personal lo más plena y confortable.

De la acción en pro de la libertad y la justicia nos hemos vuelto a la acción en favor de la calidad de vida primariamente del individuo, aunque la calidad de vida colectiva también preocupe. Lo mismo que se quiso utilizar a la religión para promover la libertad y la justicia, ahora se la quiere emplear para arreglar los asuntos personales y darles calidad de vida.

Ninguna de estas dos pretensiones "progresistas" tiene que ver directamente con el interés que las tradiciones religiosas han puesto siempre en la acción. Desde una perspectiva estrictamente religiosa, todo lo que hay que hacer consiste en un proceso que conduce a ver, comprender y sentir "lo que aquí viene" tal como viene y no como lo interpreta y valora la necesidad. La acción al servicio de ese proceso religioso no actúa primariamente

para cambiar el mundo o para arreglar al individuo, actúa para comprender y sentir desde el silencio del propio interés.

Desde la perspectiva del proceso interior, la actuación debe conducir primero a ver. Cuando se ha visto desde el silencio del propio interés, se ama. Sólo quien conoce y ama de esa forma es capaz de cambiar eficazmente lo que convenga. Esa es la actuación que resulta religiosamente operativa y eficaz en el orden de lo práctico porque es una actuación que arranca de la reconciliación con todo, del conocimiento y de la pasión, y no de la ideología y la voluntad.

La acción como instrumento de proceso interior debe conducir al silencio y, por medio de él, al conocimiento. Por tanto, exige más estrategia, claridad, imaginación y acierto que esfuerzo.

La actuación religiosa más que llevar a un perfeccionamiento y reforzamiento de la persona, debe empujar a una comprensión que va acompañada por un sentir impersonal. ¿Qué se entiende por "sentir impersonal"?

Un sentir que aparece cuando se han silenciado los intereses del ego. Una conmoción por lo que se conoce que tiene tal intensidad y calidad que impide volver a casa. Una conmoción frente a lo que se ha llegado a conocer que es de tal profundidad, que lo que se siente ya no se refiere a sí mismo. Uno siente tan intensamente que se olvida de su propio yo por la fuerza misma de su sentir. Uno siente de tal manera, que conoce aquello que siente de una forma nueva. Ese sentimiento, por su fuerza, ya no es "mi" sentimiento; resulta religiosamente operativo porque proporciona un conocer y un sentir que ya no toma al yo como centro de perspectiva. El nuevo centro de mi interés es lo que llega a conmoverme, no mi yo. Por eso, a ese sentimiento le llamamos impersonal.

Incluso cuando nuestra acción versa sobre uno mismo, esa acción no es para hacerse mejor, más agradable a sí mismo y a los otros, más cómodo, más perfecto y digno de aprecio y admiración, sino para hacerse más perceptivo, más atento, más concentrado, más silencioso, más olvidado de sí, más despegado de todo, más vigilante; en una palabra, para hacer de sí mismo un instrumento más apto para percibir, sentir y conocer. Cuando la acción se vuelve hacia el propio yo, debe ocuparse más que de recomponer desgastes y malformaciones, en deshacer rutinas y obsesiones que bloquean la salida de todo el interés hacia fuera.

Importa más la lucidez sobre el propio proyecto de vida, la estrategia de ese proyecto y sobre las propias motivaciones de actuación, que el buen comportamiento.

El proyecto de vida, que según los maestros religiosos es nuestro auténtico destino, es recorrer el camino interior que conduce por el silencio al conocimiento. La acción debe estar completamente subordinada a ese proyecto.

Desde nuestra condición de animales capaces de percibir, sentir y conocer, tenemos que conseguir recuperar, dicen los maestros, la completa flexibilidad, frescura e interés para ver, sentir y conocer *lo que en este cosmos inmenso e inabarcable viene*, *tal como viene*, sin exigencias de ningún tipo de nuestra parte.

Nuestro destino es recuperar toda nuestra capacidad de conocer y sentir esta absoluta maravilla, esta inconcebible belleza para entrar en la certeza de que aquí, en todo, viene lo único que puede saciar y pacificar la mente, la sensibilidad y el cuerpo. Los maestros hablan de recuperar la total ternura, la felicidad y el gozo porque *todo sea como es* y porque *todo diga lo que dice*. Ese es el gran proyecto de camino. Toda nuestra acción debe conducir directa y primariamente a conseguir realizar ese destino. Lo demás se derivará de ese logro, vendrá por añadidura.

Frente a ese *gran proyecto* hay otro proyecto que lo obstaculiza: "*mi*" *proyecto*, el proyecto del ego. Ese proyecto personal que obstaculiza mi auténtico destino viene impuesto en parte desde fuera y en parte desde dentro.

Desde fuera, la familia, desde niño, impone el proyecto de lo que se debe ser y de lo que no. También el grupo social al que se pertenece y la profesión imponen unas imágenes que cumplir y unos fines que realizar. Incluso el cultivo de la religión impone una imagen que rellenar: hacerse un hombre de práctica religiosa, bueno, de orden, dócil, devoto, que no se arriesga fácilmente y, menos aún, en lo que se refiere a las maneras de pensar y sentir.

Además de ese proyecto que nos viene configurado desde fuera, está el que nosotros mismos nos construimos *desde dentro*. En él se diseña lo que uno querría llegar a ser, lo que desearía obtener, disfrutar, poseer. Ese proyecto delinea todo lo que perseguimos con nuestra actuación: cómo me sentiría satisfecho de vivir, qué desearía más que nada conseguir, qué ansío evitar por encima de todo.

Todas estas pretensiones del proyecto personal, venidas desde fuera y desde dentro, son en parte conocidas y en parte desconocidas. Esas motivaciones de mi acción - conscientes e inconscientes - pueden desaguar la atención, el amor, el interés, la energía, el tiempo y la acción que deberían orientarse a reconocer con total pasión pero con desinterés, *lo que aquí viene*.

Hay que llegar a reconocer las auténticas pretensiones de mi actuación para que no pincen por detrás los intentos de cumplir el auténtico destino; para que no debiliten la energía; para que no nos fuercen a dedicar al proceso interior sólo los restos, los márgenes, el tiempo libre que queda de la realización del proyecto personal.

Mientras el proyecto personal se mantenga fuerte, en la sombra y por detrás del proyecto religioso, no se podrá conseguir la frescura, la flexibilidad, la fluidez, la creatividad, el contacto inmediato que se requiere con las cosas para llegar a ser testigo desinteresado y conmovido de lo que hay.

La actuación estratégica debe conducir a sustituir *mi proyecto* por *el proyecto*; debe conducir a recobrar la libertad respecto de los proyectos que nos someten para así poder conocer y sentir de la forma que nos enseñan los maestros.

Cuando se logra conocer y amar todo lo que hay, tal como es, con total entrega y desinterés, se está en la mejor disposición imaginable para emprender cualquier tarea social, política o cultural; pero esa inmejorable disposición es consecuencia y no causa de los logros en el camino hacia el silenciamiento que conduce a la condición de testigo desinteresado y conmovido.

LOS OBSTÁCULOS AL CAMINO DEL CONOCIMIENTO: LAS EXPECTATIVAS

Lo que se busca en el camino interior no es una vida con sentido

Las coordenadas de un ser viviente son sus necesidades. Sus necesidades determinan sus deseos y éstos son la orientación de su acción. Lo que orienta la acción de un ser viviente resulta ser *"el sentido de su vida"*. Lo que vale para satisfacer los deseos que despierta la necesidad, es lo que da sentido a la vida.

Esta es la ley general de todos los seres vivientes porque es la ley general de la necesidad. Todos los seres vivientes, incluidos los hombres, perciben, conocen, sienten y actúan orientados por sus cuadros de necesidades. Esa orientación es el sentido de sus vidas.

Por consiguiente, cuando hablamos de la "orientación de la vida", del "sentido de la vida", estamos hablando de las coordenadas de la necesidad.

Ese no es un lenguaje válido para la vida religiosa.

El camino interior es el camino del silencio. Lo que se silencia es la necesidad, y con la necesidad se silencian los cuadros de referencia del percibir, conocer, sentir y actuar.

Aquí llegamos a la gran paradoja del camino interior; aquí llegamos al cruce de caminos en el que la mayoría se extravía: adentrarse en el camino interior es alejarse de lo que da orientación y sentido a la vida.

¿Qué quiere decir eso, en la práctica?

Quiere decir que con el silencio se hace posible una manera de percibir, conocer y valorar la realidad que ya no está determinada por la necesidad. El silencio de la necesidad hace posible una vida cognoscitiva y sensitiva que no es reactiva a los valores de la necesidad y que, por tanto, no está conducida, motivada y guiada desde fuera.

Quien llega al silencio, y en la medida en que llega, tiene en sus manos los niveles más profundos de su ser, sin que nada ni nadie determine y oriente el sentido de su vida entera.

Así es que el camino interior es un camino que no tiene sentido, tal como se entiende el sentido en la vida cotidiana de los hombres. No tiene sentido porque en él no hay nada externo a nosotros mismos que determine o polarice nuestra vida.

Por consiguiente, aprender a caminar por el silencio es aprender a conocer y sentir lo que uno se propone y como uno se lo propone. Por eso *hacer el camino interior es caminar por donde ya no hay caminos trazados*.

La necesidad es la única que traza caminos y es la única que determina cómo y en qué sentido hay que caminar. Cuando la necesidad se silencia, desaparece el gran diseñador de los caminos y del sentido de la marcha. Entonces el caminante debe asumir la iniciativa, la responsabilidad y el riesgo del diseño entero del camino.

Cuando la necesidad se calla sólo queda la posibilidad de conocer y sentir como testigo. El testigo no tiene nada que hacer porque no le gobierna la necesidad. Como nada le estira desde fuera ni tampoco tiene nada que hacer, su vida no tiene un sentido de marcha, solo puede moverse desde dentro.

Que su vida no tenga sentido preestablecido ni determinado desde fuera no quiere decir que no valga. Vale infinitamente más que la vida con el sentido que genera la necesidad, porque es una vida completamente libre y creativa; en ella nada es reactivo, todo es proactivo. Nada determina desde fuera su vivir; nada le impone unas coordenadas forzosas para su conocer y sentir; ningún valor ni ninguna creencia le somete. Y eso ocurre porque la raíz de toda sumisión es la necesidad y en el camino religioso se silencia la necesidad.

Quien busca en el camino religioso un "supersentido de la vida" se extravía.

Quien pretende de la religión unas coordenadas sagradas del conocer, sentir y actuar, no ha comprendido la pretensión de la enseñanza de los maestros.

Quien sueña con que algo desde fuera arrastre su pasión y su mente, añora el poder de la atracción de la necesidad.

El camino interior es un camino autoconducido. Solo quien se autoconduce es plenamente libre y guía su propio conocer y sentir sin que le sometan ni las necesidades ni las creencias.

Cuando la propia vida carece de una dirección marcada desde fuera (porque la necesidad ya no modela ni determina lo que perciben los sentidos, la mente y el corazón), entonces puede interesarse por la realidad y no por sí mismo; sólo entonces puede tomar libremente sus propias facultades en sus manos para conocer y amar lo que le rodea. Eso es ser testigo; y sólo el testigo puede ser un amante. Quien no llega a testigo sólo se ama a sí mismo.

Se es amante verdadero cuando se es pura iniciativa, pura libertad; no se es amante cuando uno responde a un impulso o se ve arrebatado por un atractivo, por una pasión. Esa es una forma de amar nueva y difícil para un ser viviente. Uno ama sólo dando pasos al frente libremente, no ama cuando es arrastrado por un vendaval.

Uno sale de casa a conocer y amar, cuando no sale para recoger y cazar. Desde el silencio no hay nada que recoger, no hay nada que hacer y, por tanto, nada determina el camino que seguir.

La realidad es un campo de inmensidad en el que *uno mismo*, y sólo uno mismo, traza el camino que hay que seguir para conocer y amar. ¡Son tantas las posibilidades de camino! Pero el camino es siempre la propia creación.

El camino es una indagación, y la indagación es una creación. Es una creación fruto del amor, que engendra más y más amor. Es una creación cognoscitiva que engendra más y más conocimiento.

Crecer en el amor es crecer en la libre determinación de todos los propios actos, tanto los sensitivos, los cognoscitivos como los prácticos.

Ese amor libre se aleja del arrebatamiento. Es un error creer que el calor del corazón sólo es posible en el arrebatamiento. Esa es la modalidad del calor necesitado.

Hay que ser capaz de concebir otro calor que es, también y más aún, un fuego devorador. El auténtico calor del corazón es hijo no del arrebato sino de la libertad más completa y de la total iniciativa.

Hay que danzar sin música que invite a la danza

Hacer el camino interior es como caminar por la playa hasta acercarse a la orilla del mar para penetrar en él hasta perder de vista la tierra.

El camino interior se asemeja al perder pie y adentrarse en el mar.

Cuando uno se adentra en el mar, cuando uno empieza realmente a andar por los caminos del silencio, enmudecen todas las ilusiones de la vida.

Las ilusiones que dan sentido y pasión a la vida de los hombres nacen con el despertar de la vida; y cuando crecen, invitan a la danza.

Cada individuo baila su danza y pasa el relevo a la generación siguiente.

Cada hombre, cuando persigue su ilusión y baila, cree que él ha sido el danzarín, pero no fue él quien bailó, la vida pasó danzando por él. La vida le despertó a la danza, le hizo danzar y le dejó al borde del camino para continuar a través de nuevos bailarines de refresco.

La vida interior no es la danza que despierta la ilusión. La vida religiosa empieza cuando la ilusión perdió su atractivo para hacer danzar.

El camino religioso verdadero empieza cuando ya no se hace pie en el mar, por tanto, cuando todo lo que nos invitaba a danzar se apaga o cuando los músicos de la danza ya no tocan para nosotros.

Llega un momento de la vida, y ese momento se presenta mucho antes de la vejez, en que la música de la danza ya no llega ni a nuestros oídos ni a nuestro corazón. Y la razón por la que la fascinación de la danza ya no llega a nuestros oídos ni a nuestro corazón es porque la vida decidió dejarnos al lado del camino y alistar a otros bailarines más jóvenes y nuevos.

Es ley que cuando uno se adentra en el mar, el ruido de las olas apaga los cantos de la danza. La música de la danza la ilusión del vivir es para el baile en tierra. Mar adentro no hay invitación a la danza ni se puede danzar.

Sin embargo, aunque uno no se adentre en el mar a una cierta edad, la música ya no toca para él y, por tanto, ya no hay más danza.

Cuando ocurre eso, tanto si uno está en la playa como si está mar adentro, se encuentra perdido porque gusta, por primera vez y en profundidad, el sabor amargo de ser abandonado por la vida; porque gusta el sabor de la muerte.

En esa situación uno busca desesperadamente volver a oír el canto de la ilusión que invite de nuevo a la danza. Pero cuando

la vida deja a alguien al margen de su marcha no permite que se reincorpore de nuevo. Cuando la vida te saca del camino es irremisible, ya no hay más música ni más danza. Uno puede empeñarse en danzar y danzar, aunque la ilusión no le invite. Pero danzar sin música es sólo una forma patética de estar muerto.

Cuando uno deja la playa y anda mar adentro, tampoco hay música. Hay que caminar y caminar sin que ninguna ilusión te cante y te arrastre. Las ilusiones no entran en el mar; las ilusiones valen sólo para las danzas de playa que la vida promueve en su marcha de generación en generación.

En el mar no se hace pie en nada ni nada te arrastra. En el mar uno está solo, pobre y vacío en la inmensidad inabarcable.

Esa es la experiencia fundamental de un pobre ser viviente en esta inmensidad. Esa es una experiencia extremadamente dura. Es tan dura que cuando se presenta uno busca enseguida un salvador, pero no lo encuentra. Cuando comprende que no hay salvador, comprende hasta el fondo que no hay salvación.

Esta experiencia es el fundamento del camino interior porque es la revelación de nuestra extrema precariedad. Hay que pasar por la experiencia de la frágil y quebradiza caña de la propia existencia en la inmensidad descomunal de grandeza y complejidad de lo que nos rodea. Esa experiencia es el verdadero inicio del camino interior porque en ella se inicia el silencio del canto de la ilusión y el fin de la borrachera de la danza de la vida.

En esa experiencia comprendemos que en nosotros no hay ningún poder ni ninguna fuerza que estamos vacíos de todo eso; comprendemos que si danzamos es porque la vida nos hace danzar, pero que estamos vacíos del poder de la ilusión y de la danza; comprendemos la nada de nuestra condición. Tenemos que conocer esa realidad o más bien ese vacío de realidad que somos para podernos adentrar en el mar; por tanto, ese agua amarga hay que beberla irremediablemente.

Nadie nos salvará de esa condición, y puesto que nadie nos salvará de esa condición, no hay salvación para nosotros.

"No hay salvador y no hay salvación" tiene un doble sentido para nosotros; y tenemos que apurar el trago en ambos sentidos.

Primero, cuando los cantos de la ilusión invitando a la danza ya no nos llegan ni a los oídos ni al corazón, no hay salvador ni salvación posible. Por consiguiente lo mejor es beber esa copa lúcida y calmadamente hasta el final. Más vale hacerlo con luz y calma porque, sea como sea, tendremos que beberla.

Segundo, cuando uno se adentra en el mar, la primera experiencia es de espanto porque empieza a entender lo que significa perder pie; empieza a entender lo que significa caminar por caminos más sutiles que la tierra y, además, sin músicas que inviten a la danza y te digan cómo hay que caminar y por dónde.

Ningún salvador te vendrá a rescatar de la rudeza de estas experiencias ni podrás salvarte a ti mismo.

Ningún guía o maestro religioso te ahorrará ese trago porque ese es precisamente el sabor inicial del mundo del silencio.

En la danza de la vida casi todo está marcado: por dónde hay que ir, qué pasos hay que dar y qué camino hay que recorrer. Las expectativas de cada tramo de la vida trazan el camino y arrastran por él.

En el camino religioso - que es el camino del silencio de la ilusión y del silencio de la danza de la vida porque es el camino del silencio del deseo -, nada está trazado, nada ni nadie nos dice por dónde ir y que pasos hay que dar.

Es cierto que los maestros religiosos son los maestros del camino del silencio. Ellos nos hablan y sus palabras se asemejan a la música de la ilusión que invita a la danza porque conmueven y nos hacen ver y sentir lo que por nosotros mismos no veríamos ni sentiríamos. Pero no podemos cabalgar sobre la emoción que nos trasmiten. No podemos cabalgar sobre los maestros o sobre sus palabras como cabalgábamos sobre la ilusión que invita a danzar.

Los maestros, cuando nos hablan, nos conmueven y la conmoción que nos transmiten nos permite ver. Pero ese contagio es sólo como la visión de un instante. Por unos momentos se nos permite ver, sentir y comprender con la mente, el corazón y los ojos de los maestros. Pero ese momento de visión y conmoción no es la salvación. Los maestros nos hablan y conmueven para dejarnos en manos de nuestro propio corazón y de nuestros propios ojos.

Si usamos bien a los maestros no podremos cabalgar sobre ellos, ni ellos harán el camino por nosotros con nosotros a cuestas. Ellos no nos arrebatan ni nos ahorran el destino de nuestro propio caminar, por el contrario, son los maestros del caminar con los propios pies y son los maestros del amor con el propio corazón. Por tanto, cuando nos hablan, cuando nos conmueven y nos hacen comprender y ver con sus ojos y su corazón es para que aprendamos a encender con nuestras manos nuestro propio fuego.

El uso correcto de las enseñanzas de los maestros no nos ahorra la experiencia de no hacer pie y de tener que caminar sin una música de danza que nos arrebate; por el contrario, son los guías de ese sutil, inmenso, inabarcable e inconcebible caminar para un pobre ser viviente.

Los maestros religiosos nos hacen oír cantos que vienen de sus corazones, pero esos cantos no son cantos de danza y de arrebato, son cantos de silencio y de autoconducción en esta inmensidad.

Los maestros llenan nuestras mentes con sus palabras, arrebatan nuestro corazón y nos pueblan los ojos de visiones, pero sólo por un instante, para que aprendamos a comprender con nuestra propia mente, a amar con nuestro propio corazón y a ver con nuestros ojos, no los amores y las visiones de los maestros, sino los nuestros, que serán necesariamente muy diversos.

Ellos son los maestros del caminar en el silencio y, por tanto, del caminar autoconduciéndose, construyendo el propio caminar y el propio camino.

Los maestros no nos salvan de la experiencia de total impotencia frente al camino por esta inabarcable inmensidad sin pasos fijados. Y no nos ahorran esa experiencia porque son los maestros del caminar por ella.

En realidad, hay que hacer esta afirmación con la mayor fuerza e insistencia: no se puede caminar realmente por la vía interior, por la vía del misterio y del silencio, hasta haber apurado hasta el final la experiencia de vacío, de impotencia radical para saber qué hacer, por dónde ir, cómo mantenerse ante esta inabarcable inmensidad, cómo orientarse en lo inconcebible.

El camino arranca cuando, desde el seno de la más radical incapacidad, surge el grito de maravilla: ¡Puedo caminar! ¡Camino! Eso precisamente es el fondo de lo que, en las tradiciones religiosas teístas, se llama la experiencia de la gratuidad.

Hay que huir de una falsa idea de religión y de maestro religioso: algo o alguien que arrebata desde fuera.

El salvador y la salvación sólo operan desde dentro, no desde fuera.

Quien pretenda cabalgar sobre otros, aunque sean los más grandes maestros, no es sabio ni podrá adentrarse jamás en el mar.

Las expectativas de la vida cotidiana que bloquean el camino

Muchas personas que pretenden hacer el camino religioso, quedan bloqueadas al cabo de unos pocos años, por un grave error que consiste en intentar hacer el camino interior teniendo expectativas semejantes a las que rigen la vida ordinaria.

¿Cuáles son esas expectativas que cierran el paso?

Todos los seres vivientes nos desenvolvemos en la vida según unos programas preestablecidos. Esos programas nos los proporciona la naturaleza o nos los suministra la cultura; en cualquier caso, son programas de acciones y de resultados por conseguir.

Lo que hay que conseguir se presenta a nuestra conciencia como "expectativas". Las expectativas actúan como un polo de atracción, como una finalidad, como un motor.

Así, la vida de los hombres, como la de todos los seres vivientes, se desarrolla caminando de expectativa en expectativa.

Cuando una expectativa aparece en la conciencia dispara las actuaciones que deben conducir a su consecución.

Cuando la expectativa ha cumplido su función, se desconecta, desaparece, nos abandona y, con ello, extingue la motivación y la fuerza que había polarizado unas acciones.

Cuando un orden de actuaciones se desmotiva, queda inerte, languidece y muere.

En el desarrollo de la vida de los hombres, como en la de los animales, cuando una expectativa muere, aparece otra, hasta que se ha cumplido todo el ciclo.

El ciclo de las expectativas cuasiautomáticas y de raíz biológica se termina cuando se han criado los propios hijos, o a una edad equivalente.

El ciclo de las expectativas culturales es algo más largo, pero también llega un día en que se desconecta y nos abandona. Esto ocurre cuando se conocen con claridad los límites de los logros profesionales.

Cuando una persona ha perdido todas las expectativas, se encuentra con el *sinsentido*. La vida pierde el sentido que había tenido. ¿Cuál era ese sentido? El que proporcionaban las expectativas que motivaban toda su actuación.

Muchas personas esperan encontrar en el camino religioso las expectativas que les faltan en su vida ordinaria. Esperan, que, si actúan adecuadamente y si se dedican de todo corazón al camino religioso, se cumplirá la gran expectativa y aparecerá la gran motivación, la atracción sagrada.

Esperan que esa atracción sagrada ejerza en su vida la misma función que ejercieron las expectativas de su vida ordinaria. Esperan que la motivación sagrada, Dios, la iluminación o como quiera que se la llame, movilizará su vida, la arrastrará, le dará sentido y pasión.

Esperan, esta es la fatal expectativa, que esa sagrada motivación llame desde fuera, que aparezca con tal claridad y fuerza que les motive, les arrastre y les diga por qué y cómo actuar.

Cuando esa expectativa no se cumple - y no se puede cumplir porque el camino religioso no es parte del programa de ningún ser viviente -, las personas se ven imposibilitadas para hacer el camino interior porque nada les arrastra desde fuera.

Pueden transcurrir años, e incluso toda la vida, esperando que se presente lo que estamos esperando y nos salve. Mientras se espera que ocurra la gran revelación y la salvación, se hacen dos cosas:

- Esforzarse para comportarse de tal forma que se merezca el milagro de la aparición, que es el cumplimiento de la expectativa
- Calentarse el corazón y entretenerlo como sea posible y en lo que sea.

Esta actitud es autodestructiva ya que nos mantiene en una continua recriminación - si no aparece la gran motivación es por nuestra culpa - y nos retiene, a la vez, en una esperanza que no se cumple ni se podrá jamás cumplir.

Mientras tanto, uno tiene que alimentar el propio sentir, tiene que comer; por consiguiente, se alimenta de lo que haya a mano.

En nuestros círculos culturales y religiosos es frecuente que las personas se conformen y vivan esa situación sin remedio, confiando encontrar la solución deseada por lo menos en otra vida. Allá, por fin, se cumplirá la expectativa. Si no se cumplió aquí fue únicamente por propia negligencia, por el propio pecado, por la falta de consecuencia y fidelidad.

Así se cierra la trampa ideológica de la creencia en la expectativa. Esa trampa atrapa los pies de tal forma que impide definitivamente el camino.

Sólo cuando se han abandonado todas las expectativas puede hacerse el camino interior con eficacia.

En el camino interior, como en el arte o en la ciencia, nada dirige nuestro quehacer desde fuera, sólo es posible la autoconducción.

La autoconducción es una tarea de lucidez. En cada momento hay que intentar saber, lo mejor posible, qué es lo que se ha conseguido y qué es lo que falta por conseguir de la tarea que los maestros proponen y que se ha comprendido y aceptado desde dentro.

Los grandes textos sagrados y los maestros indican hacia dónde hay que dirigirse y cómo puede hacerse. Desde esas enseñanzas, cada uno debe poder llegar a precisar qué debe hacer y cómo; debe poder llegar a conocer hasta qué punto ha preparado y silenciado todas sus facultades para el trabajo; debe poder llegar a saber qué facultades debe todavía flexibilizar, afinar, despertar, dinamizar, unificar.

El camino religioso es una autoconducción, una creación guiada por el espíritu interior. El espíritu interior actúa como un maestro que guía y discierne desde dentro, gracias a las ayudas que recibe de los maestros de fuera.

La lucidez de la mente traza un proyecto que se convertirá en camino; un camino que no sólo debe ser recorrido por la mente sino también por el sentir y por la carne.

El sentir tantea, orientado por la lucidez de la mente, hasta encontrar las vías a las que el corazón asienta. El sentir prueba hasta que un nivel más profundo del mismo sentir dice: "Por aquí".

Cuando el sentir dice "por aquí", el camino se hace evidente porque el interés se despierta, primero tenue y oscuramente y luego progresivamente más fuerte y más claro.

Cuando se consigue entrar en la vía, gracias a la lucidez de los planteamientos de la mente, gracias a los tanteos del sentir y gracias a los asentimientos del corazón, la lectura de los grandes textos y las

afirmaciones de los maestros nos confirman, nos corrigen, nos guían y nos lanzan más y más allá.

El camino del silencio es un camino de autoconducción rigurosa por las vías de la novedad y la frescura

El camino del silencio es un camino sin camino, porque cuando el deseo y la necesidad callan se borran todas las veredas

Cuando el silencio diluye todas las direcciones que la necesidad señala sólo se puede avanzar por sendas abiertas por uno mismo. Quien pretenda adentrarse en el conocimiento y en el sentir silencioso debe trazarse él mismo los caminos.

Quien se ve forzado a construir para sí mismo las vías por las que transita, se autoconduce. A quien no le conduce la necesidad, nadie, fuera de sí mismo, le conduce.

Quien se autoconduce por caminos no trazados tiene que proyectarlos primero. Hay que proyectar cada paso que se da y la dirección, porque más allá de las fronteras de la necesidad nada funciona solo.

Así resulta que el camino del silencio es un camino en el que se precisa autoconducción y método.

El método que hay que lograr es el que conduce a una continua renovación de la inmediatez y la frescura.

El método es también un artificio para conseguir en cada paso que se da la radical novedad del pensar y del sentir.

Un método así no se diseña de una vez por todas, sino que hay que irlo construyendo momento a momento para que pueda introducirnos y conducirnos por la sutilidad, la infinitud, la inabarcabilidad, la indecible novedad y fascinación.

Cuando los maestros nos hablan de métodos para el camino, nos enseñan sólo cómo y en qué dirección hay que trazar los senderos, pero no nos ofrecen procedimientos construidos que sólo tuviéramos que aplicar, ni nos proporcionan caminos ya trazados que sólo tuviéramos que transitar.

El camino religioso, en las nuevas condiciones culturales, es un camino de indagación y creación personal

Posiblemente, el punto más característico de la nueva situación sea la aceptación de todas las tradiciones religiosas, de todas las auténticas ortodoxias (rectas enseñanzas), sin poderse someter a ninguna. Quizás sea más correcto decir que nos hemos de entregar a todas las ortodoxias y, por ello, a ninguna en particular.

Cuando uno aprende a hacer el camino interior gracias a las doctrinas de las grandes tradiciones, aprende el camino del silencio que es el camino de la libertad. Quien aprende el silencio y la libertad se libera de todo sistema de creencias. Gracias a esa libertad se pueden comprender todas las tradiciones y dejarse guiar por todas ellas.

Cualquier tradición, correctamente comprendida y seguida, conduce al conocer y sentir desde el silencio. Quien accede al conocer y sentir silencioso se hace libre de cualquier tipo de formulación. Quien es libre de cualquier tipo de formulación no puede, aunque quiera, someterse a ninguna ortodoxia; las comprende todas y las puede utilizar todas, pero no puede someterse a ninguna.

Lo que hay que llegar a conocer y sentir es una inmensidad, un diamante de infinitas caras. Ningún ser humano puede agotar esa inmensidad; y aunque fingiéramos que es posible abarcarla, nadie podría expresarla, porque todos nuestros sistemas lingüísticos están estructurados sobre modelizaciones, y toda modelización es una simplificación y una parcialización.

El acceso al conocer y sentir silencioso - que es la verdad religiosa - se asemeja al acceso a la belleza o a la verdad científica: es un camino de búsqueda e indagación personal, de interés totalizante y de creación.

No se puede hacer obra de arte sometiéndose a otro; tampoco se puede hacer ciencia sometiéndose a ortodoxias. Uno aprende de los artistas o de los sabios que nos precedieron cómo hay que indagar correctamente y cómo hay que conseguir una auténtica creación que desvele la belleza o la verdad.

Igualmente es imposible hacer un auténtico camino interior sometiéndose a doctrinas y fórmulas.

El camino interior es una indagación total y completamente personalizada.

Cada camino religioso conduce, desde unos patrones culturales y personales de comprender y sentir, al silencio y en él, a un conocer y sentir libre de patrones.

Así, cada camino religioso parte de presupuestos y modelos culturales y personales diferentes y pretende llegar a la inmensidad, después de haber callado todo procedimiento de simplificación y modelización.

Todos los caminos religiosos son diferentes, porque diversos son los puntos de partida. Si los puntos de partida son diversos, también son diversos los accesos a la infinitud. Cada verdadero artista conoce, siente y dice lo que nadie había conocido, sentido y dicho antes. Lo mismo cabe decir de los creadores científicos.

Igualmente, cada maestro y, en su medida, cada auténtico hombre religioso, conoce, siente y dice lo que nadie antes había conocido, sentido y dicho.

Lo que cada tradición religiosa, lo que cada gran maestro religioso consigue, es fruto de una auténtica creación. Y en su creación cobra forma la revelación que recibe.

Cada auténtica creación es una revelación; y no hay revelación sin que haya creación.

Cuando uno sigue a otro y lo repite, no recibe revelación sino que vive de la revelación de otro. Cuando uno vive de la creación y de la revelación de otro, sólo hay una manera de que esa actitud sea algo vivo y no una repetición muerta: recrear de nuevo la obra del otro, como si fuera creación propia, para que en esa recreación pueda repetirse, también de nuevo, la revelación del otro.

Cada tradición, cada maestro llega al diamante, pero sólo puede sacar a luz una cara del diamante. La cara que saque dependerá de cuál fue su punto de partida, de qué presupuestos arrancó, de cuáles fueron sus métodos de investigación, con qué modelizaciones operó y cuál fue su intuición radical.

A quien busca y ama al diamante le interesan todas las caras, por tanto, estará dispuesto a seguir todos los itinerarios por los que se accedió a ellas. Acepta y sigue todos los caminos, pero no se somete a ninguno de ellos como si fuera el único que conduce al diamante.

Todos los caminos conducen, ninguno tiene la exclusiva, ninguno excluye a los otros, más bien unos presuponen a los otros y todos cuentan con todos; unos caminos complementan a los otros y todos invitan a no quedar fijados por la cara del diamante encontrada, sino a buscar nuevas y nuevas caras.

Cuando la universalización hace confluir todas las culturas y todas las tradiciones, esa es la única postura correcta con respecto a las diversas tradiciones religiosas, a los diversos maestros y respecto a lo que es el quehacer personal religioso.

La única postura adecuada a unas condiciones sociales y culturales dinámicas y de continua transformación es comprender y vivir el camino religioso como un camino de auténtica indagación y creación personal.

Nos hemos liberado, gracias a las transformaciones culturales, de las condiciones estáticas de la cultura, que imponían una interpretación sumisa y exclusivista de las tradiciones religiosas y de los maestros y, por tanto, alejada de la creación porque exigía la repetición. Ahora tenemos que aprender que el camino religioso no es un camino de repetición y de sumisión, sino de libertad y de creación.

Esta concepción de los hechos religiosos - universalista, creativa, personalizada y libre - está todavía lejos de los ambientes religiosos, tanto de los cristianos tradicionales, de los cristianos progresistas (si es que tiene algún sentido usar ese término), como de las tradiciones no europeas presentes en Occidente.

La estrategia de las actitudes personales en el camino interior

Para progresar en el camino interior es preciso que el sentir funcione al máximo rendimiento posible, como instrumento de indagación y de conocimiento.

El sentir debe poder actuar como el más potente instrumento de salida, más allá de las murallas del yo. El sentir no puede reducirse a los sentimientos de gusto/disgusto, plenitud/frustración. Cuando la sensibilidad se reduce a esos sentimientos, se ensimisma. y el egocentrismo bloquea el conocer desde el silencio.

El progreso interior está ligado al crecimiento del interés profundo y sincero por todas las cosas y personas. Ese interés no se consigue con el esfuerzo y la voluntad. El voluntarismo es estéril porque lo que únicamente cuenta en el camino es el interés. Y sólo cuenta el interés porque el interés es amor.

El progreso en el camino está también ligado al grado en que cada uno está dispuesto al riesgo. Y se trata de un riesgo profundo.

Hay riesgo profundo de la persona porque, al echarse a caminar descubre sus espaldas y se hace vulnerable; porque da pasos que, de hecho, resultan irreversibles; porque se adentra por la vía que se corta a sí misma la retirada.

Hay riesgo de la persona porque el interés por las cosas, las personas y el camino mismo, arriesga el sentido de la propia vida; porque a causa del camino, pone en peligro el calor de la vida y la compañía.

Quien no está dispuesto a correr todos esos riesgos, y mayores, no se interesa por las cosas sino por sí mismo. Quien no se interesa por las cosas más que por sí mismo no es capaz de silenciar al yo ni es capaz de quebrar el egocentrismo. No habrá progreso real y decidido hasta que no se comprenda, desde las mismas entrañas, que somos gente perdida y sin solución; hasta que no se comprenda, con la mente y con la carne, que en la vida no hay ninguna solución fuera del camino interior.

Sin ese difícil, arriesgado y huidizo camino no hay más que decaimiento del sentido de la vida, vaciamiento de las ilusiones, repetición, tedio, tristeza, aburrimiento y muerte.

Fuera de la gran aventura propuesta por los maestros, no hay solución posible.

Finalmente, el progreso está intrínsecamente ligado a la claridad y la lucidez en el convencimiento de que en nuestro camina, nada va solo, porque no hay más camino que el que uno mismo se construye. Por consiguiente, para caminar hay que crear constantemente estrategias y proyectos. No se puede confiar tampoco en que "algo" o "alguien" nos lleve.

Nada ocurre si uno mismo no lo provoca y lo crea.

El camino religioso no se puede recorrer esperando reaccionar a lo que ocurra porque en él nada se mueve según programas establecidos ni arrastrado desde fuera, como la vida. El camino religioso es una tarea de iniciativa, indagación y creación estrictamente personal.

Proyectar los pasos del propio caminar interior (Un ejemplo: el caso de la afirmación de los Maestros de que "no hay tiempo".)

¿Cuál es la causa de que, cuando escuchamos a los Maestros, lo que se comprende con la mente y lo que se intuye con el sentir no penetre hasta las mismas raíces de nuestro ser?

Vivimos escindidos entre lo que ya hemos comprendido e intuido con toda claridad con la punta de nuestro ser y lo que

forma la masa compacta de ideas, sentimientos y acciones de nuestra vida cotidiana.

Usando una imagen empresarial, podríamos decir que una cosa es lo que piensa, siente y proyecta el departamento de investigación y desarrollo y otra lo que piensa, siente, proyecta y decide el grupo directivo de la empresa.

El funcionamiento del conjunto de nuestras facultades se parece al funcionamiento de una empresa: el extremo lúcido de nuestro espíritu es capaz de comprender y asentir a lo que dicen los maestros; pero ese hecho, indudable y cierto, no tiene la eficacia que esperamos porque hay un nivel de nuestro funcionamiento personal que tiene sus propios proyectos, fundamentados en maneras de pensar y sentir que se apoyan en creencias y convencimientos profundos. Ese nivel de nosotros mismos, que no es ni el más puntero, ni el más lúcido, sino el que está más próximo a nuestra vida cotidiana, a nuestras relaciones personales y a nuestra carne, es el que proyecta y decide, de hecho, lo que es realmente nuestro modo de vida y lo que es el bloque más radical de nuestro pensar y sentir.

Siguiendo la imagen empresarial, ¿qué puede hacer el departamento de investigación y desarrollo para inducir a los directivos a cambiar de proyecto y, por tanto, de forma de pensar y sentir?

Pongamos el caso de una de las afirmaciones centrales de los maestros religiosos: "No hay tiempo".

Cuando con la punta de nuestro ser hemos comprendido y sentido con toda claridad la afirmación, ¿qué hay que hacer para que esa comprensión y ese sentimiento nos empapen hasta el extremo de que todo nuestro pensamiento, todo nuestro sen-

tir de las cosas, las personas y nosotros mismos, todo nuestro proyecto de vida y nuestro comportamiento arranquen de esa evidencia?

Para conseguir lo que pretendemos hay que "proyectar" una transformación, un cambio en la manera de pensar y sentir del departamento de gestión, es decir, una transformación en los niveles de nuestra propia persona en los que se sostiene y decide realmente el proyecto real de nuestra vida.

Para que el departamento de I+D consiga un cambio radical en el equipo directivo con respecto al "no hay tiempo" no bastará con que se ponga a los directivos en condiciones de experimentar la fugacidad de la vida o la inconsistencia de las personas. Con toda probabilidad, y la experiencia nos lo confirma, poner con frecuencia al equipo directivo en contacto mental y sensitivo con la muerte no tendrá la eficacia que pretendemos.

No se puede esperar que una inmersión frecuente de la mente en la verdad ineludible y próxima de la muerte o que la invasión, también frecuente, de todo nuestro sentir por el contacto de la muerte cercana, cambie radicalmente nuestras maneras centrales de pensar y sentir, de forma que transforme nuestros proyectos reales y operativos.

Si las inmersiones periódicas, frecuentes y claramente evidentes del pensar y del sentir en la muerte fueran suficientes y eficaces para la transformación de la que hablan los maestros, la humanidad entera sería sabia, hace muchísimo tiempo, porque, si de algo no se han privado los hombres, ha sido de la verdad y proximidad de la muerte.

Por consiguiente, para "proyectar" la transformación de todo nuestro ser a la luz del "no hay tiempo", no basta con proponernos pensar y sentir la muerte con frecuencia y con fuerza. Si se quiere ser eficaz hay que ir más lejos: hay que estudiar la manera

de arrebatar a la dirección de nuestro pensar y sentir los fundamentos que sustentan sus decisiones y proyectos.

Hay un nivel de nosotros mismos, el más compacto, sólido y decisivo, que no asimila el "no hay tiempo" porque "cree" que hay todo el tiempo del mundo. ¿Cómo es que puede compaginarse la certeza de la muerte y el contacto frecuente con ella y ese convencimiento? Para que el "hay tiempo" pueda resistir a los envites de la muerte, ha de sustentarse en bases muy sólidas. ¿Cuáles son esas bases?

Esa es la investigación que hay que hacer para poder atacar esas bases.

En un primer rastreo pueden reconocerse dos causas de la impermeabilidad del yo a la muerte.

La primera, es un convencimiento, que tiene el peso de una creencia aunque no pueda llegar a serlo y que podría formularse así: "La muerte no tiene que ver conmigo", tiene que ver con otros, pero no conmigo; por lo menos en mucho tiempo. Por tanto, de momento no hay por qué preocuparse ni ocuparse de la muerte.

Este convencimiento, que es muy efectivo porque es un convencimiento "mecanismo de defensa", viene apoyado por una creencia, no siempre clara y explícitamente confesada, que tiene unas profundas raíces religiosas: la muerte no va conmigo porque en mi hay un núcleo, misterioso y profundo, que es resistente a la muerte.

A ese centro individual resistente a la muerte puedo llamarle alma, espíritu o dejarlo innominado; pero la creencia no pierde solidez por carecer de forma clara. Esa creencia en la consistencia de mi propia realidad es el fundamento profundo del "hay tiempo". Con esa creencia, nada es verdaderamente irremediable.

El "proyecto de cambio" tendría que apuntar a eliminar la creencia en ese núcleo personal resistente a la muerte, y si resistente a la muerte, consistente. Habría que intentar hacer bajar hasta lo más profundo de uno mismo la idea y el sentimiento de que aquí, en mí, en realidad no hay nadie porque no hay "nada que sea resistente a la muerte"

Sin este convencimiento, el "no hay tiempo" no penetra hasta el fondo.

Mientras uno "cree que aquí hay alguien", defiende el sentido de su vida.

El sentido de la vida es una tarea. Cuando la vida tiene una tarea, la tarea rescata de la nada y verifica, en el día a día, que "aquí hay alguien". Cuando uno no tiene una tarea digna en la vida, la mente se desasosiega y el sentir cae en el vacío. Esa es la experiencia del "sinsentido" de la propia vida. Vivir para sí mismo y para el propio placer no sería capaz de dar sentido pleno a la vida.

Así pues, si proyectamos borrar la creencia de que *aquí hay alguien*, de que hay un núcleo consistente y resistente, habría que dar un paso más hasta comprender y sentir que *no hay nada que hacer*. Y no hay nada que hacer, porque no hay nadie.

La nada no precisa tarea porque no tiene que dejar rastro de sí misma ni tiene que hacerse sentir.

Sólo cuando se comprende que aquí no hay realmente nadie que tenga una tarea es cuando se puede comprender y sentir que todo es traslúcido. Este es el fundamento y la urgencia del "no hay tiempo".

Los pasos del proyecto para conseguir llegar a vivir con la totalidad de nuestro ser el "no hay tiempo" de los maestros serían:

- Hacer fuerte y frecuentemente presente a nuestro pensar y sentir la realidad irremediable, próxima y personalizada de la muerte.
- Eliminar toda forma de creencia en algún tipo de núcleo personal resistente a la muerte.
- Convencerse con todo el cuerpo de la completa insignificancia de nuestro ser personal, eliminando toda pretensión de que haya algo que hacer. Para mí no hay nada que hacer porque soy totalmente insignificante para la marcha del cosmos, de la vida y de la existencia de mi propia especie, país, grupo, familia o amigos.

Cuando se llega a ese total desnudamiento, el "no hay tiempo" podrá invadirlo todo y podrá hacerme plenamente traslúcido a mí mismo.

Hemos expuesto únicamente un ejemplo de lo que sería proyectar para autoconducir nuestra propia transformación, que es siempre caminar hacia el pensar y sentir silencioso.

EL CAMINO INTERIOR LIBERA DE CREENCIAS

Una religión sin creencias

El camino religioso es el camino al silenciamiento de la necesidad y al silenciamiento de todo lo que ella construye: interpretaciones y valoraciones. Por ello, el camino religioso aleja de todo lo que somete el pensar y el sentir. Alejarse del imperio de la necesidad es alejarse de la sumisión porque sólo la necesidad somete. El alma misma del camino interior es el tránsito de la sumisión a la libertad.

Nuestra vida de hombres en esta inmensidad se fundamenta en "supuestos". Nuestra pequeñez nos imposibilita abarcar la inmensidad y complejidad que nos rodea. Sin embargo, hemos de vivir en ella. Nos vemos necesitados a hacer planos de esa realidad que nos posibiliten actuar y sobrevivir; precisamos diseñarla, concebirla a nuestra medida y según nuestras necesidades.

Por causa de nuestra pequeñez, esos planos, diseños y conceptos serán siempre una simplificación y una selección de datos agrupados y estructurados según los intereses de nuestra supervivencia individual y colectiva. Esos diseños y mapas deben orientar nuestra actuación; por consiguiente, hemos de "suponer" que se adecuan, de alguna forma, a la realidad. Si no hiciéramos esa suposición no podrían guiar nuestra actuación y no sobreviviríamos.

Hemos de suponer que lo que dicen nuestros conceptos se corresponde con la realidad hasta el punto de ser una guía correcta para la acción.

Todos nuestros conceptos, interpretaciones y representaciones, - que son el soporte de nuestro sentir - tienen la estructura de supuestos. *Actuamos suponiendo que la realidad es así y así*.

Las sociedades que se programaron para vivir larguísimos períodos de tiempo haciendo lo mismo, como fueron todas las culturas preindustriales, tuvieron que inmovilizar los "supuestos" que habían resultado exitosos. La manera que tuvieron de inmovilizarlos consistió en convertirlos en "creencias".

La "creencia" no "supone" que la realidad sea *así* y *así*, cree que realmente es *así* y *así*. La creencia al dar por sentado que la realidad es como se dice, bloquea la posibilidad de hacer otra suposición; cierra la puesta a la duda de lo que se afirma y, sobre

todo, y eso es lo que se pretende, borra la posibilidad de cambiar algo o actuar de otra manera.

Los supuestos, por su misma estructura, se pueden cambiar; las creencias, no.

Las sociedades dinámicas, de innovación continua, que han de moverse continuamente, sólo pueden apoyarse en "supuestos" porque si introdujeran "creencias" fijarían parcial o totalmente su movimiento. Por el contrario, las sociedades preindustriales estáticas tienen que bloquear el posible movimiento de los "supuestos" transformándolos en creencias.

Las sociedades estáticas son sociedades de creencias. Por tanto, en ellas, los hechos religiosos tendrán que pensarse, vivirse, organizarse y sentirse en los cuadros de concepciones y modos de vida de las sociedades de creencias. En sociedades de creencias la religión se presenta como creencias. Por el contrario, las sociedades dinámicas no son sociedades de creencias sino de supuestos, por consiguiente, la religión tendrá que presentarse, vivirse y organizarse de acuerdo a la estructura de las sociedades de supuestos móviles y cambiantes. La consecuencia es que en las sociedades industriales desarrolladas las tradiciones religiosas tiene que alejarse de las creencias.

Las sociedades estáticas hicieron de los símbolos, narraciones sagradas y mitos el soporte de las creencias. Esa no era la naturaleza de ese tipo de expresiones lingüísticas sino sólo el uso y la interpretación que las sociedades estáticas hicieron de ellas. Para las sociedades dinámicas, los símbolos, las narraciones sagradas y los mitos deberán ser el soporte del dinamismo interior hacia el silencio; deberán ser instrumentos de indagación para acceder a un conocer y sentir no egocéntricos.

Creer que las realidades son como dicen los mitos y símbolos sagrados es sustituir la realidad por la representación, es sustituir la realidad por su diseño.

La finalidad de mitos, símbolos y narraciones sagradas es empujarnos hacia la realidad a la que se refieren. Los símbolos y mitos apuntan más allá de ellos y guían correctamente cuando empujan a dejarlos atrás, a liberarse de ellos.

Los símbolos y mitos exigen que se les tome en serio, no que nos sometamos a ellos. El núcleo mismo de su pretensión es liberarnos de ellos, no someternos a ellos.

La tentación de usar las creencias para mitigar la rudeza de las condiciones de la existencia (Un ejemplo: la creencia en la inmortalidad del alma)

En todas las épocas se han utilizado las creencias para dar soporte a construcciones imaginarias que mitiguen la crudeza irremediable de las condiciones de la vida humana. En las sociedades estáticas de creencias, esa era una consecuencia de la lectura que se veían forzados a hacer de los mitos y los símbolos; una consecuencia prácticamente inevitable. En las nuevas condiciones culturales es forzoso comprender con toda claridad que la función de mitos y símbolos no es sustentar creencias que dulcifiquen la crueldad e injusticia de la vida.

Es más, para acceder al conocimiento silencioso real y verdadero hay que hacerlo desde las realidades que hay, sin hurtarles ninguno de sus aspectos, sin desfigurarlas con imaginaciones apoyadas en creencias. Si hay muerte, pues hay muerte; y ahí, en un mundo con muerte, se ha de llegar al conocer y sentir silencioso que pacífica y reconcilia. No se puede negar, de hecho, la muerte creyendo en la inmortalidad del alma.

La gran tarea que nos proponen los maestros religiosos es no huir de la realidad, sino acogerla tal como se presenta para, desde ahí, llegar al conocimiento y al amor. Lo que "en todo esto viene y se dice" lo hace en el recio lenguaje de las realidades sin dulcificación. Ese es el alimento que hay que tomar, tal como es, sin edulcorantes, porque sólo dejándole hablar en su lengua podremos saber lo que es la sabiduría de la que hablan los maestros.

Veamos un caso paradigmático de mitigación de las condiciones de lo real: el caso de la muerte y la creencia en la inmortalidad del alma.

Cuando la creencia en el alma y en su naturaleza inmortal funciona como consuelo de nuestra condición caduca, arrebata a la muerte toda la fuerza que la hace capaz de abrir las puertas de la sabiduría a los hombres.

La creencia en el alma inmortal es la gran disimuladora de la inconsistencia del yo porque le evita tener que enfrentarse con toda radicalidad a su absoluta insignificancia. La fe en la inmortalidad del alma ayuda a mantener la ilusión de la consistencia del yo. En la medida en que esa creencia suaviza la muerte y sostiene la ficción del yo, obstaculiza con ello la comprensión y el sentir de la inmensidad del misterio de ser que pasa por mí y que en mí se manifiesta.

Por tanto, la creencia en la inmortalidad del alma, de por sí y sin más, no hace a los hombres más sabios porque funciona como lenitivo de la muerte y como protector de la fragilidad del yo. Desde un punto de vista estrictamente religioso puede convertirse, de hecho, en un serio obstáculo. Eso es lo que señaló el Buda hace 2.500 años.

Desde un punto de vista cultural y antropológico esa creencia ha sido, durante miles de años, tanto para los pueblos agricultores como para los ganaderos, un consuelo frente a la rudeza sin piedad de la muerte. El precio que esas culturas pagaron por ese consuelo fue alto, muy alto: la creencia dificultó el paso a la sabiduría, porque sólo se logra en el más completo silencio, es decir, con el conocimiento y el sentir desnudos de toda fórmula y, por tanto, también de toda creencia.

Para los hombres industriales la creencia en la inmortalidad del alma, presentada como uno de los ejes de la religión, ha supuesto una dificultad cultural añadida que ha empujado a muchos o a tener que *abandonar la religión*, o a vivir en una *gran escisión interna:* lo que son, por una parte, los sistemas colectivos de interpretar la realidad de la vida, el hombre y la sociedad suministrados por las ciencias, y lo que son, por otra, las creencias religiosas.

¿Es que los mitos, símbolos y narraciones que hablan de la inmortalidad del alma no tienen ningún sentido religioso positivo? Esa hipótesis es impensable. Una creencia tan abundantemente sostenida por tantas tradiciones religiosas ha de tener un sentido positivo para el camino interior. ¿Cuál es, pues ese sentido?

La creencia en el alma inmortal afirma que aquí, en mi total y completa insignificancia e inconsistencia se dice algo de solidez inquebrantable.

En estos palmos de tierra que soy yo, brota una fuente de agua de vida eterna.

Soy la huella de Dios, soy el paso de Dios, el Único. Soy como la hierba del campo, que hoy es y mañana ya no aparece, pero su huella en mí no perece. Dice el Corán que su huella es su faz, y afirma que todo es perecedero excepto la faz de Alá.

Cuando la ilusión del yo, y todas las creencias que le dan consistencia, se diluyen sin dejar rastro, como la niebla en el valle, podemos tener acceso a la gran confianza. La gran confianza aparece cuando uno comprende que apoyándose en uno mismo no se apoya en una caña quebradiza que hiere la mano, sino en el Único, en una Mente Única, en el Amor y la Pasión incondicional que aquí se manifiesta, en este tenue rincón del universo que es mi yo.

La fe en la inmortalidad del alma es el soporte de la creencia en la justicia definitiva de la existencia, en la justicia definitiva de Dios contra el mal de los justos, la opresión de los inocentes y el castigo de los perversos. Esa fe es un consuelo para los débiles y los oprimidos, y es una mitigación del enigma del mal. La fe en la inmortalidad es también el fundamento de la exigencia de responsabilidad individual y colectiva frente al juicio de Dios.

Pero los símbolos y mitos de inmortalidad inducen a una indagación que lleva a la comprensión de que lo que "aquí viene" no es mi yo o el de los otros.

Si guiado por esos mitos accedo a un conocer y sentir sin egocentrismo comprenderé que lo que en mí viene no es mi yo; lo que en mí viene es el sacro e insondable misterio de lo que hay; algo que ni nace conmigo ni muere conmigo. Eso es lo que realmente soy, esa es la realidad de mi naturaleza propia, no la entidad irreal de mi yo. Ese es el sentido profundo de los mitos de inmortalidad. Pero ese sentido profundo al que me invitan los mitos y símbolos no es una creencia, es un camino recorrer hasta verificar por mí mismo que "sólo Él es real", que "sólo Él existe", que "nadie nace ni muere", que "Eso" que en mí y en todo lo que me rodea "viene", es mi propia naturaleza. "Eso" es mi yo, "Eso eres tú", aquí y en mí "salta una fuente de vida eterna".

Hay que transformar las creencias en imágenes sutiles

Las sociedades estáticas hicieron de las expresiones simbólicas de las tradiciones religiosas, cuerpos de creencias inmutables, fijadas e intocables.

Las sociedades que viven de la transformación y el cambio tienen que recuperar el carácter primitivo y originario de los símbolos y mitos: conducir con palabras al reino donde toda palabra debe disolverse en el silencio.

Las nuevas condiciones culturales nos han impuesto una difícil tarea: transformar las creencias en imágenes sutiles, frágiles, translúcidas y flexibles que conduzcan al silencio.

A la luz diamantina del budismo hay que poder añadir la potencia de los mitos, las narraciones, los símbolos e imágenes de las tradiciones hindúes, musulmanas y cristianas. Pero hemos de hacernos conscientes de que no podremos utilizar toda la fuerza expresiva y dinamizadora de esas tradiciones, a menos de que las hayamos vaciado de creencias. Cuando ya no tengamos nada que creer en todas esas tradiciones, entonces las podremos utilizar.

Todas las afirmaciones, símbolos, narraciones, mitos y métodos de las tradiciones tienen una seriedad e importancia absoluta, pero sólo porque conducen al conocer y sentir silencioso. Por ello mismo, como dice el maestro Yuansou con una expresión llena de sabiduría y de humor: "Todos los métodos, sin embargo, no son más que juguetes para que los niños dejen de alborotar". ²⁹

²⁹ Dahui, Yuanwu, Foyan, Yuansou y otros: La esencia del zen. Los textos clásicos de los maestros chinos. Selección, traducción y epílogo de T. Cleary, Barcelona, Kairós, 2ª ed., 1994, Pg. 126.

Otras formas residuales del pensamiento religioso ligadas a las creencias.

La creencia impone la uniformidad.

Los intentos de uniformidad religiosa, en una sociedad pluricultural, heterogénea, plural y en continua transformación, son imposibles porque son restos de necesidades de sociedades preindustriales. Esa es una idea religiosa de otra época. Habrá que sustituir la homogeneidad y uniformidad por la calidad y la riqueza de la diversidad.

La uniformidad religiosa sólo es posible si se concibe la religión como sumisión. Pero la religión como sumisión es una idea imposible para una sociedad que vive de la innovación, de la creación individual y en grupo. En ese tipo de sociedad habrá que sustituir la idea de sumisión por la de creación; de una forma semejante a como el saber o el arte no se concibe como la sumisión a una verdad o una belleza dada sino como una creación continua, libre y diversa.

Los intentos por mantener *las formas dogmáticas de la reli*gión en una sociedad inteligente que tiende a vivir de la creación continua de conocimientos y tecnologías es una idea imposible.

Quienes conciben la vida como una creación y la verdad como una investigación y construcción libre, ¿cómo podrían vivir su camino interior como una sumisión a verdades ya hechas y fijadas?

En las nuevas condiciones culturales, habrá que sustituir, de una forma radical, las formas dogmáticas y sumisas de la religión por formas que empujen a la indagación libre de individuos y grupos. Los esquemas autoritarios de organizar los grupos y la vida religiosa son intentos imposibles en sociedades inteligentes que transforman continuamente sus niveles científicos, tecnológicos y organizativos y que cambian con frecuencia sus proyectos y fines colectivos.

Los intentos autoritarios para organizar los grupos religiosos sólo podrán tener éxito en los márgenes de las sociedades inteligentes; es decir, en aquellos grupos sociales, grandes o pequeños, que todavía viven en las formas del pasado; en los grupos que todavía o no han podido o no han sabido incorporarse a las nuevas formas de la sociedad inteligente.

Habrá que sustituir las estructuras autoritarias de los grupos religiosos por estructuras organizativas en función de una comunicación profunda, libre y sin reservas entre individuos; comunicación dirigida a la eficacia y radicalidad de la transformación interior en un proceso rigurosamente personalizado.

El camino religioso es el camino hacia la libertad

El camino religioso es un camino que libera completamente de todo lo que somete.

Las creencias someten porque son interpretaciones de la realidad fijadas e intocables. Lo que fija la interpretación de la realidad, fija la realidad; lo que fija la realidad, fija la valoración; lo que fija la realidad y la valoración, fija al sujeto que conoce y valora; lo que fija al sujeto fija la acción.

El proceso de transformación religiosa es un proceso sin fin. Lo que en él se transforma son las capacidades de conocer y valorar; y quien consigue transformar sus facultades de percepción y de conocimiento, transforma la realidad. Por eso el proceso religioso va intrínsecamente conectado con la liberación de todo sistema de fijación y, por consiguiente, de todo sistema de creencias.

Para conseguir transformar los perceptores, la mente y el corazón, hay que liberarse de toda creencia, sea del tipo que sea, laica o religiosa.

Todas las creencias que nos estructuran y someten deben quedar atrás. Uno puede continuar usando lo que formulan las creencias para poder vivir con sus contemporáneos o porque resultan útiles, pero sin someterse a ellas.

Se usa o se abandona lo que formulan las creencias según convenga; se usa lo que expresan como los poetas usan los poemas. Pero quien pretende hacer el camino religioso no puede someterse a ninguna formulación ni fijación.

Toda formulación es un peldaño para acercarse a la realidad, para conocerla y sentirla más cerca. Pero cada formulación, cada creencia, como los peldaños de una escalera, debe ser sólo un medio para subir un paso más. El camino religioso es como subir una escalera; y cuando se sube una escalera ningún peldaño debe sujetar el pie. Subir es liberarse de los peldaños, dejarlos atrás. Los peldaños se utilizan para subir o para bajar, si conviene, pero no para quedarse fijado en ellos.

Caminar interiormente es liberarse de todo tipo de creencias, y liberarse de creencias es sutilizarse. Quien se hace capaz de comprender y sentir la realidad sin tener que estar sometido, como todos los seres vivientes, a una forma concreta y fijada de percibir la realidad y el valor, se hace sutil, se hace espíritu, dice la simbología clásica, porque se hace capaz de reconocer en formas lo que no se ata a ninguna forma.

Quien se hace libre de sumisión a creencias se hace capaz de comprender la verdad y el valor como quiera que se presenten.

Eso es acercarse a la verdad universal; y acercarse a la verdad universal es acercarse a la plena libertad.

Las verdaderas ortodoxias - enseñanzas correctas - enseñan la libertad de toda sumisión y de toda creencia. Las ortodoxias entendidas como perfecta sumisión a una verdad y valoración fijada no son ortodoxas, no son enseñanzas correctas. Las auténticas ortodoxias enseñan a utilizar los sagrados escritos, las doctrinas y tradiciones para dinamizar y orientar la correcta indagación y el correcto proceso que es, siempre, un proceso de transformación sin fin y un proceso de libertad sin límites.

En resumen: el proceso interior es una transformación; la transformación es un crecimiento continuo en la liberación de la sumisión a creencias; la liberación de sumisión a creencias es sutilización. Sutilizarse es aprender a percibir realidad y valor en toda forma sin sujetarse a ninguna, en toda concreción, sin quedar fijado en ninguna.

El conocimiento de sí mismo y la libertad completa

El conocimiento de sí mismo del que hablan los maestros religiosos no tiene nada que ver con conocer la propia manera de ser, la propia psicología, las propias tendencias o la propia historia; es algo muchísimo más sutil y arduo.

Decía Rûmî:

Soy el esclavo de aquellos que se conocen a sí mismos, de aquellos que liberan sus corazones del error, momento a momento. Componen un libro con su propia esencia y sus propios atributos, y a ese libro le dan por título 'Ana'l Haqq'. (Soy la verdad). 30 Los únicos maestros válidos son los que se conocen a sí mismos.

¿Cómo llega uno a conocerse a sí mismo?

Liberando su corazón, momento a momento, de toda sujeción, de toda sumisión; desatando lazos, uno tras otro, hasta que no quede ninguna atadura.

Cuando nada retiene al corazón, puede llegar el conocimiento de sí mismo. Los lazos del corazón y los errores andan a la par. Cada lazo que se suelta es un error que se elimina.

La libertad del corazón es la luz de la verdad. Lo que un corazón libre enfoca, se ilumina. Sin corazón libre, no hay verdad posible.

La pelea por la libertad debe ser continua; si el movimiento del espíritu hacia la libertad se detiene, quiere decir que algún tentáculo sujetó a nuestro corazón.

Cada lazo que se desanuda es un mundo de ideas que se vacía de substancia para diluirse como la niebla de la mañana.

Cuando la lucha por la liberación es intensa y constante, se deshace un nudo tras otro; a la par, un mundo de ideas tras otro se disuelve en la inmensidad.

A medida que el corazón es más y más libre, la mente entra en una lucidez más y más flexible, móvil y vacía.

Cuando el corazón llega a la libertad completa de todo lazo, la mente se libera de todo error.

Cuando el corazón ama libre por completo, la mente se suelta de toda fijación a creencias e ideas.

Cuando el corazón es libre, las ideas y creencias resbalan de nuestras manos como el agua, para volver a la tierra de donde salieron. Quienes se adentran por ese camino de libertad, cuentan sólo con la vaciedad completa de la propia esencia.

Este es el conocimiento de sí mismo: sentir la libertad completa del propio corazón y conocer la potencia de la propia mente, potencia capaz de traspasar con su luz todas las construcciones de ideas y creencias para difundirse en la inmensidad vacía; vacía por sutil y por unificada.

Quien llega a concluir esa obra, dice Rûmî, ha compuesto un libro sobre su propia esencia y sus propios atributos y puede titularlo: *Yo soy la Verdad*. Esa es la Verdad.

Sólo el que posee un corazón libre y una mente tan sutil como el abismo vacío de su esencia, puede llamarse maestro.

En las nuevas condiciones culturales, sólo es lícito hablar de religión en la más completa libertad.

Se llama religión a la forma en la que se vivía la profundidad de la existencia humana en las sociedades estáticas (todas las preindustriales) que debían imponer unos sistemas fijos e inalterables de creencias, valores y comportamientos. En ese tipo de sociedades la religión se sometía al patrón fundamental que modela ese tipo de culturas; haciéndolo, lo legitimaba. El patrón era: fijar, proteger del cambio, excluirlo.

Cuando la profundidad de la existencia sólo se puede vivir en esa forma - la única compatible con la estructura mental, sensitiva y organizativa de las sociedades estáticas -, todo hablar religioso es un hablar sometido.

Las expresiones y los comportamientos religiosos deben ser estrechamente vigilados; de lo contrario ese sector estratégico, la religión, podría transformarse con facilidad, de legitimador y

garante del orden establecido, en el más escurridizo y poderoso de los adversarios.

Si las formas de vivir, sentir y pensar las dimensiones más hondas de la existencia no estuvieran sometidas y estrechamente vigiladas, por ahí podría venirse a pique todo el edificio, de las sociedades estáticas, tan costosamente construido.

Esta es una verdad tan clara y evidente que no hubo cultura estática o autoridad que no la entendiera con toda su radical trascendencia.

Para legitimar esta forma fijada de ver las cuestiones religiosas había que atribuirla a los fundadores y maestros de cada una de las tradiciones. Fue preciso hacer de cada gran maestro religioso un señor y un legislador que dicta como hay que pensar, sentir y vivir. Fue preciso atribuir a los maestros la exigencia incondicional de sumisión.

Por tanto, si no se pudo hablar de las cuestiones religiosas con libertad, sin sistemas de vigilancia, de control y de protección, no fue por exigencias estrictamente religiosas sino por las exigencias del tipo de programa cultural colectivo por el que se regían las sociedades estáticas.

Cuando, a causa de las nuevas condiciones culturales, tenemos que abandonar *los programas estáticos* de sumisión, de fijación, de bloqueo y exclusión del cambio y sustituirlos por *programas que motiven el movimiento*, se termina, con ello, lo que fundamentó la prohibición de hablar de cuestiones religiosas con libertad y sin procedimientos eficaces de vigilancia, control y protección.

Es más, así como durante la larga etapa humana de las sociedades estáticas, la manera de concebirse y vivirse la profundidad última de la existencia humana tuvo que adaptarse a las exigencias ineludibles de los sistemas de programar la vida propios de las colectividades preindustriales y estáticas, ahora tendrá que adaptarse a los programas y formas de vivir de las sociedades dinámicas.

En este nuevo tipo de sociedades se vive de la continua creación y, por efecto del impacto incesante de las innovaciones, de la continua transformación de todos los niveles de la vida humana. Para que todo este movimiento sea posible hay que desactivar eficazmente todos los sistemas de bloqueo del cambio y todos los sistemas de su exclusión, se presenten donde se presenten. Además se debe primar la creatividad, la cual sólo se puede desarrollar en la más completa libertad.

La nueva regla es: hablar, sentir, actuar y organizarse con plena libertad.

Hemos dicho que los motivos para la sumisión en el hablar y sentir las cuestiones religiosas no radicaban en la religión sino en las condiciones culturales. La religión entendida como proceso interior hacia la máxima profundidad de la vida humana es una indagación y una creación extremadamente individualizada que requiere de toda la iniciativa y de toda la creatividad posible y, por tanto, exige la máxima libertad. Las nuevas condiciones culturales exigen, también, la máxima libertad, iniciativa y creatividad. Por tanto, no hay razón alguna para no hablar con toda libertad y sin reservas de las cuestiones religiosas.

Solo la calidad es criterio; la calidad y la responsabilidad. Cuando la calidad y la responsabilidad se convierten en criterio, la sumisión, el control y la vigilancia externa quedan deslegitimadas. Podemos concluir, por tanto, que en las nuevas condiciones culturales, sólo es legítimo hablar de religión si se hace con plena libertad y responsabilidad, sin sumisiones de ningún tipo.

Toda especie de sumisión desvaloriza y desacredita definitivamente lo que se diga en cuestiones religiosas, como la sumisión desacredita lo que se pueda decir en ciencia o en arte.

LAS RELIGIONES COMO ENSOÑACIONES LIBRES

Las religiones en las sociedades industriales son como grandes ensoñaciones libres.

Las religiones (si prescindimos de los aspectos de "programa colectivo" a que han estado conjuntadas) son grandes ensoñaciones humanas, las más atrevidas ensoñaciones humanas; son inmensas creaciones del espíritu humano, son como inmensos poemas que grandes maestros ensoñaron y enseñaron a ensoñar a los hombres durante miles de años.

En esas ensoñaciones, los grandes hombres no pretendieron huir de la realidad ni mitigarla sino penetrar en ella profundamente; tan profundamente que les fue preciso destilar una y otra vez la esencia humana hasta llevarla a su mayor concentración y a su mayor sutilidad. En esas ensoñaciones, los hombres amaron tanto a toda la realidad que desaparecieron en una unidad indiscernible, vibrante y lúcida.

En el intento desesperado de amor y conocimiento que fueron las ensoñaciones religiosas, los hombres hicieron y rehicieron una y otra vez el objeto de su pasión, "eso real de ahí, que yo también soy", y al crearlo y recrearlo se desveló, se reveló en una unidad inefable, como una presencia única absolutamente convincente, vacía, total, exclusiva.

La creación y recreación fue conocimiento. La ensoñación fue desvelamiento porque quiso y logró ser *reconocimiento desinteresa-do*. Quien deseó reconocer fue reconocido y sumido en la unidad.

Los hombres quedaron fascinados por las ensoñaciones de los grandes maestros, y quedaron tan fascinados que convirtieron a las ensoñaciones religiosas en obligatorias para todos. Haciendo obligatorias y forzadas a las grandes religiones, quisieron los hombres, - ya no los grandes sino los pequeños - garantizar y apuntalar la propia fragilidad, exorcizar el temor, la muerte, la incerteza, el miedo al destino y al error que puede conducir a la muerte; quisieron dejar aclarado para siempre el misterio de la existencia, sin tener que parir, hombre a hombre, con el propio esfuerzo y la propia creación la claridad que hay que llegar a tener.

Con las ensoñaciones forzosas y forzadas las generaciones de los hombres lo justificaron todo, lo mejor y más noble y lo no tan noble como el poder, la coerción, el imperio, la manipulación y la opresión.

El destino de los hombres ha sido tener que construir todo. La naturaleza de nuestra especie es decidir, día a día, el propio destino. Eso siempre ha sido duro, por el riesgo inmenso y la responsabilidad que comporta.

Durante la mayor parte de la historia de nuestra especie, hemos creído, hemos soñado que otro decidía nuestro destino por nosotros. Para poder soñar ese sueño, durante centenares de generaciones hemos claveteado nuestra propia construcción en las grandes ensoñaciones religiosas de los maestros.

Puesto que las grandes ensoñaciones de los maestros, las grandes religiones, desvelaban y revelaban la realidad, quisimos creer que en esas ensoñaciones se revelaba lo que debía ser nuestro proyecto de vida. Si se revelaba el nivel sagrado del existir, se

revelaba cómo debíamos vivir. Esa era la gran solución esperada. Y eso hacía a las religiones obligatorias y forzosas.

Sin embargo, ese no fue un buen sueño, aunque duró milenios. Y no fue un buen sueño porque degradó a la gran ensoñación, la religión. Cuando la ensoñación se hace obligatoria, deja de ser ensoñación y se convierte en creencia. La ensoñación libera, la creencia somete. Eso pudo ser útil para fijar y mantener unas maneras de vivir, pero fue muy malo para la religión y para esa facultad que los hombres tenemos de conocer ensoñando libremente.

Los avatares de nuestras propias construcciones, los vuelcos de las edificaciones culturales nos han conducido a tener que dejar libres para siempre las ensoñaciones religiosas. Vuelven a ser libres porque ya no sirven para apuntalar nada, ni para exorcizar nada. Sólo libremente se las puede volver a ensoñar. Ahora, de nuevo, pueden volver a ser instrumentos de pasión, amor, indagación y conocimiento.

Hay que recuperar, con toda su fuerza, la capacidad de ensoñar la realidad para conocerla y amarla. Sólo esa ensoñación, libre esta vez porque no tiene a su cargo programar nada, solventar nada, apuntalar nada, legitimar nada (todos esos oficios los tomaron las ciencias y sus derivados), puede proporcionarnos el respecto, el amor, la veneración y el reconocimiento por todo lo que existe y vive en este planeta y por nosotros mismos como parte de esa vida y ese planeta. Desde ese respeto, veneración y amor que brota de las grandes ensoñaciones, podremos dirigir nuestras construcciones científicas y tecnológicas y podremos orientar la dirección y el sentido de nuestro destino en este planeta.

Las grandes ensoñaciones religiosas vuelven a estar libres, pero están desacreditadas a causa de la atormentada historia a que las hemos sometido. Hay que recuperarles el crédito, pero ya sólo como ensoñaciones libres, no como programas o creencias forzosas.

El silencio es la manera activa de caminar por la ensoñación

Dice la tradición hindú que la mente y el corazón humano es como un árbol donde saltan de rama en rama y chillan sin cesar dos monos que se llaman deseo y temor. El silencio se produce cuando esos dos monos se están quietos y callan.

Que la mente y el corazón se tranquilicen y callen no significa que entren en letargo. El silencio interior, bien entendido, no es letargo sino, todo lo contrario, es lucidez mental y agudeza de sentimientos. El Buda compara ese estado del espíritu con la quietud, claridad y transparencia de un lago de alta montaña.

Uno se esfuerza en callar, no para adormecerse sino para conocer y sentir con profundidad e intensidad, pero ya no desde el clamor de la necesidad. Cuando calla el griterío urgente de la necesidad, uno puede ir a un fondo sin barrizales o puede lanzarse a lo alto sin lastres.

Cuando comienza el silencio, comienza la indagación porque el silencio es una actitud cognoscitiva, una actitud de intensidad indagadora. Uno calla no para dormitar sino para agudizarse y penetrar. Uno calla para no obstruir la recepción de la revelación que es el discurso de todo lo que hay.

Hemos llamado grandes ensoñaciones humanas a las tradiciones religiosas de la humanidad. Esas ensoñaciones son inmensas construcciones de palabras de hombre, pero de unas palabras que, como el caballo alado Pegaso, nos adentran en el empíreo.

Las palabras de las construcciones religiosas nos agarran desde las entrañas mismas para lanzarnos a lo alto, donde ya no hay más que quietud, paz, luz y silencio.

Las palabras de los mitos y símbolos nos hablan para que callemos. Apuntan historias y significados para que los recorramos íntegramente hasta el final hasta agotarlos; cuando los agotemos por completo, con la mente y el corazón, con la carne toda y con los sentidos, entonces nos lanzan, como en una rampa, más allá de ellos a la infinitud sin camino.

Primero debemos escuchar a las narraciones, mitos, símbolos y textos. Cuando los hemos escuchado con atención, nos servimos de ellos como uno se sirve de un bastón de ciego, para palpar y toparse con aquello que escapa a nuestra percepción y sentir. Los utilizamos como muletas de inválido, como andaderas de infante para caminar por donde no hay camino señalado, por donde no sabemos dónde poner los pies ni cómo mantenernos derechos. Luego ese bastón de ciego, esas muletas y esas andaderas cobran vida y tiran de nosotros; nos iluminan, nos conmueven, nos arrastran.

Si dejamos que ellos actúen como deben actuar, si dejamos que ellos desencadenen en nosotros el dinamismo que les es propio, entonces, nos lanzan al mundo de lo desconocido. Ese mundo es desconocido porque es un mundo de conocimientos, sentimientos y percepciones sin palabras, sin interpretaciones, gratuito, en formas pero sin formas.

Si no dejamos que los mitos, las narraciones y los textos actúen en nosotros mismos; si, en vez de escucharlos en silencio, les pedimos, les exigimos explicaciones, aclaraciones, promesas de vida, soluciones, programas para vivir, normas morales, etc., entonces contestan pero nos dejan amarrados al suelo con sus afirmaciones; dan lo que se les pide pero a costa de parar la mente, el corazón y los ojos; a costa de pararlo todo y someterlo todo.

Cuando nuestra necesidad, inconsistencia y temor pide soluciones a las grandes ensoñaciones religiosas, éstas hablan, pero matan el dinamismo. Como los monstruos sagrados guardianes de los árboles del conocimiento y de la vida, impiden a los profanadores el paso al silencio.

Las grandes ensoñaciones religiosas, las Sagradas Escrituras, los grandes textos sagrados sólo pueden ser escuchados en silencio, sujetando con cadenas las demandas de nuestras innumerables necesidades de explicaciones, soluciones y sentidos.

Quienes van a los grandes edificios sagrados de las grandes religiones con sus necesidades y temores sin silenciar, los guardianes de las puertas les impiden el camino para siempre y les matan el espíritu indagador para convertirles no en hombres de silencio sino hombres sometidos a palabras, hombres de creencias.

Las grandes ensoñaciones religiosas han de ser escuchadas en silencio para que nos conduzcan al completo silencio lúcido. Hay que vigilar para que cuando los monos del deseo y el temor empiecen a estar quietos y callados, el alma y el cuerpo puedan empezar a conocer y sentir.

El silencio es una actitud extremadamente activa de la mente, la sensibilidad y el cuerpo. Uno calla para ponerse en punta con todo su ser e indagar todo lo que ahí hay, ya no como quiere verlo mi necesidad sino como es en sí mismo, como yo lo puedo ver cuando ya no busco nada.

Callar es silenciarlo todo para poder recibir lo que desde ahí viene inmediatamente, directamente, como viene cuando mi necesidad no le dicta cómo ha de presentarse.

Silenciarse es empezar a caminar con la mente, el corazón y los ojos más allá del borde de la playa de las palabras, las explicaciones y las valoraciones de "sirve o no sirve".

Callar es indagar y sentir, primero con palabras y formas, luego ya sin palabras ni formas; es ir siempre más y más allá conociendo y sintiendo, pero aquí mismo, en todo esto, tal como es, tal como viene, en mí mismo tal como soy; es ir por un camino siempre nuevo e imprevisible; es ir más y más allá por las cer-

tezas que ya no son certezas de nada en concreto; es ir por el camino de la luz que ya no es una formulación o una forma, sino más y más luz en todas las formas; es avanzar por el sentir que ya no es reconocer lo que necesito, sino que es reconocer eso que está ahí, porque está ahí, sin pedirle nada, gozándose simplemente con que sea como es y esté ahí; es avanzar en el sentir y percibir la presencia que es de todo y de nada, presencia contundente y vacía.

El silencio es una marcha sin fin en el conocer, sentir y percibir. Es una marcha que incluye esfuerzo, que incluye tanta intensidad de esfuerzo como pasión. Pero lo que la pasión hace, ¿puede considerarse ya esfuerzo?

El silencio es el lugar de la revelación graciosa; pero ese don aparece en el seno de la intensidad de mi pasión, en el seno de la intensidad de mi esfuerzo por conocer y sentir la suma sutilidad.

Dicen los maestros que uno debe esforzarse intensamente, con todo el ser, para llegar a conocer, sentir y percibir la suma sutilidad del silencio, donde no sirven las palabras y donde el esfuerzo sólo vale lo que vale la intensidad y el acierto. El empeño de conocimiento y la pasión es la copa que el espíritu y la carne labran para recibir el vino sagrado del desvelamiento y la revelación.

El hombre religioso, como el artista, se empeña y sufre por conseguir; y esta es, en algún sentido misterioso, la medida *de lo que logra y se le regala*.

LA FUNCIÓN DE LOS MAESTROS, LOS GRANDES TEXTOS Y LAS TRADICIONES RELIGIOSAS

Estrategia en la utilización de los textos sagrados de las grandes tradiciones.

Vamos a exponer algunas orientaciones que puedan ser de utilidad para el trabajo con los textos de las grandes tradiciones religiosas.

Las orientaciones están dirigidas a quienes entienden el camino religioso como proceso de transformación interior, no a quienes lo confunden con sumisión a creencias.

Puesto que el proceso interior es una transformación y no una sumisión, no necesita partir de creencias ni necesita ir a parar a creencias; consiguientemente, ni arranca de la sumisión ni termina en la sumisión. El camino interior es una auténtica creación guiada por los maestros; una creación que es, a la vez, una indagación hecha con todo el ser: con los sentidos, la mente, el corazón y la carne.

A finales del s. XX, en Occidente, esa indagación arranca, en primer lugar, desde una sociedad sin creencias y sin dioses; en segundo lugar, desde una cultura pragmática, científica, tecno-

lógica y sin encuadramientos en ortodoxias religiosas ni ideológicas; y en tercer lugar, desde una cultura universal donde confluyen todas las tradiciones.

Desde la perspectiva universalista, los textos de las grandes tradiciones religiosas de la humanidad pueden dividirse en dos grandes bloques:

El primer bloque lo formarían los textos de las tradiciones no teístas, como son la tradición del tao, el budismo, el yoga y muchos aspectos de la tradición hindú.

El segundo bloque lo formarían los textos de las grandes tradiciones teístas, como la judía, la cristiana, la musulmana y aspectos importantes de la tradición hindú.

Cuando se parte de una sociedad y una cultura como la que estamos viviendo en este fin de siglo, sin creencias y sin dioses, resulta útil y práctico y, en muchos casos, necesario, despertar a las dimensiones religiosas de la existencia utilizando los textos de las tradiciones religiosas pertenecientes al primer bloque, los no teístas.

Se comienza utilizando los textos no teístas para comprender que lo que hay que hacer no es creer en dioses o en otros mundos porque es *aquí*, *en todo esto que nos rodea y en nosotros mismos*, que está todo lo que hay que buscar y encontrar.

Los textos del primer bloque nos llevan a ver, comprender y sentir que "aquí mismo" viene mucho más que lo que nos dice y muestra nuestra vida práctica, afectiva y científica. El proceso que hay que llegar a hacer, con la ayuda de los textos, es el que se precisa para comprender y sentir "Eso" de lo que nos hablan los maestros.

Los textos de esas tradiciones enseñan que, para llegar a comprender y ver, no se requieren ni creencias, ni dioses, ni devociones, ni sumisiones, ni esperanza de otra vida, ni fe en la salvación. No se precisa de nada de eso.

Estudiando los textos de las tradiciones no teístas y dejándose guiar por ellos, se consiguen varias cosas importantes a la vez:

Se comprende que *el camino religioso es un proceso* que, poco a poco, arranca a los hombres de la exclusividad de lo que se comprende y siente en la vida cotidiana, y les lleva a una dimensión insospechada del ver, comprende y sentir.

Ese proceso tiene una doble cara:

- El silenciamiento de lo que es la exclusividad de la vida cotidiana regida por la necesidad.
 - El despertar a otra visión y a otro sentir de la realidad.

Se silencia lo que es el entender y sentir que parte de la necesidad para poder despertar a un comprender y sentir que no arranca de la necesidad.

Algo increíble e inimaginable para un ser vivo.

Aprender que *hay la posibilidad de hacer un "tránsito*", y llegar a comprender, con todo el ser y no sólo con la razón, *en qué consiste ese tránsito*, es una tarea que lleva su tiempo.

En un contexto cultural como el nuestro es de gran importancia entender que para llevar a término un proceso así no es necesario partir del supuesto de la existencia de dioses, ni apoyarse en ellos, ni ir a parar a dioses.

En verdad, hacer el camino interior es liberarse real y definitivamente de dioses, si es que quedara alguno.

Cuando no se parte de dioses, ni se apoya uno en ellos, se hace patente que el camino religioso no es un camino de devoción o de salvación.

No hay nada ni nadie que salvar. La salvación tampoco puede pensarse como "otra vida".

Los maestros del primer bloque enseñan que "esto" es lo que hay y que, por tanto, lo que hay que llegar a ver y sentir está aquí mismo, ahora.

El camino que hay que recorrer sólo tiene sentido si se tiene en todo momento presente que hay que realizarlo "aquí", "ahora", "en esto mismo".

Lo que hay que conseguir, si es que se puede hablar así, es como "otro lado de esto mismo".

El proceso es un refinamiento de todas nuestras facultades y de nuestro cuerpo entero; refinamiento que nos permite ver y sentir desde más allá de la dualidad que genera la necesidad.

Lo que hay que ver y sentir, superando la dualidad, es "esto mismo", tal como viene, no como desearíamos o sería justo que viniera.

Los maestros del primer bloque de tradiciones insisten en que es preciso hacer funcionar fuertemente los factores mentales del proceso. Remarcan con insistencia el papel de la mente y su función en la transformación tanto del comprender como del sentir y percibir. Insisten en que el camino religioso es un proceso de la mente que arrastra el resto de las facultades.

El camino religioso es un camino de conocimiento, aunque sea de un conocimiento peculiar, muy distinto de lo que habitual y exclusivamente se entiende como conocimiento en Occidente.

No basta comprender lo que nos dicen los maestros con la cabeza y conceptualmente; la comprensión tiene que llegar muy hondo, hasta que empape el sentir más íntimo y la misma percepción.

La función del estudio de los textos de este primer bloque es aclarar la mente hasta que, a la luz de la mente, la realidad se transforme. A la mutación de la realidad le seguirá la transformación del sentir y del vivir. El estudio continuado de los maestros aclara la mente y hace descender la comprensión a niveles cada vez más profundos hasta que los sentidos y la carne comprendan.

Pero eso no es todo lo que puede indagarse de "eso que ahí viene".

El segundo bloque de tradiciones religiosas, las teístas, proponen otro gran filón de motivos para la indagación.

Las tradiciones religiosas teístas afirman que lo que se ve y comprende, cuando desaparece la dualidad, no es inerte como la materia sino que es semejante a la vida y a la subjetividad.

"Eso que ahí viene" es semejante a la mente. "Eso" es mente, subjetividad, iniciativa, sutilidad vibrante, espíritu, ternura, benevolencia, rostro.

Pero cuando los sagrados textos teístas hacen estas afirmaciones, no describen realidades, no conceptualizan; son como poemas que invitan a ensoñar profundamente hasta poder verificar lo que dicen.

Con los textos religiosos teístas hay que actuar como con los poemas: hay que utilizarlos, acogerlos e identificarse con ellos pero sin, por ello, tener que creerlos.

Los textos del segundo bloque de tradiciones enseñan a usar dioses, enseñan a identificarse con ellos, a amarlos y servirlos, sin tener propiamente dioses.

Los textos deben despertar el respeto sagrado por todo, la veneración y la ternura por todo, la atención a todo *como a un rostro*.

De ninguna manera deben empujarnos a la persecución de dioses celestes. Quien va en pos de dioses celestes, se aleja de la tierra. Quien se aleja de la tierra se aleja de lo único que habla. Los dioses son imágenes, dibujos, creaciones humanas. Quienes los persiguen se pierden en el vacío.

Los textos sagrados nos enseñan a ver y comprender que desde todas y cada una de las cosas nos mira un rostro; que los seres y las cosas no son cosas sino rostros, o mejor dicho, aspectos y miradas diversas de un único rostro. A eso, aquí en la tierra, deben conducirnos los grandes textos y maestros teístas, no a creencias en dioses o a devociones a dioses.

Para introducir a los hombres de nuestras sociedades - hombres sin dioses ni creencias -en el estudio e indagación del aspecto de "eso que aquí viene" al que aluden las tradiciones religiosas teístas, habrá que emplear estrategias pedagógicas; de lo contrario podría producirse, de entrada, un bloqueo y rechazo, que sería en realidad no el rechazo de los maestros teístas sino sólo el rechazo de las creencias teístas o, mejor dicho, y de lo que podríamos llamar "la ideología teísta".

Para obviar los mecanismos de rechazo, mentales, pero sobre todo provenientes de la sensibilidad profunda, habrá que comenzar por textos teístas pertenecientes a tradiciones religiosas que nos resulten lejanas, como son las tradiciones hindúes y las musulmanas.

Cuando un occidental utiliza textos hindúes es fácil que comprenda que lo que proponen no es una cuestión de aceptación o rechazo de creencias. Lo que el estudio de los textos hindúes puede aportarnos no se sitúa en el nivel de la disputa entre creencias o no creencias. Las creencias hindúes nos parecen tan inverosímiles que ya ni discutimos con ellas.

Cuando las creencias nos resultan muy lejanas, los textos se pueden utilizar más fácilmente sin que se revele nuestro sentir contra ellos y sin que se provoque conflicto con las creencias.

Los textos musulmanes, aunque se apoyan en creencias que no son menos lejanas, todavía conservan un notable grado de extrañeza; además resultan ser textos densos en contenido religioso y escuetos en creencias. Representarían, pues, un segundo paso de dificultad para el aprendizaje del uso de textos con creencias sin que su uso suponga tener que adoptarlas.

Cuanto más próximas nos resultan las creencias más clara es la posibilidad interna de conflicto.

El grado más alto de dificultad residirá en los textos cuyas tramas de creencias resultan ser las raíces de nuestras propias tramas. Esa sería la dificultad que presentan los textos de tradición judía y, sobre todo, los de la tradición cristiana. Cuando uno se hace capaz de *utilizarlos para comprender y ver aquí mismo y no para creer o no creer*, se acabó el conflicto.

Cuanto más lejanas son las creencias, más fácil es poder leer los grandes textos como poemas; cuanto más próximas son las creencias más difícil resulta leer los textos como poemas, sin discutirse con las creencias.

La estrategia adecuada en el uso de tradiciones y textos sagrados no consiste en aprender a utilizar los textos no teístas para preparar los teístas. Los textos no teístas no son una introducción a los teístas. Las tradiciones no teístas no necesitan culminarse en las teístas.

Hemos indicado únicamente que es aconsejable iniciarse utilizando textos del primer bloque. Luego, hay que ir alternándo-

los, según los resultados obtenidos y las dificultades que se vayan presentando.

Lo que en definitiva se pretende con la estrategia expuesta abrirse de nuevo a las tradiciones religiosas, aprender a usar tradiciones teístas en una cultura sin dioses y poderse mover con toda facilidad en todas las tradiciones, poderlas usar todas, cuando convenga, sin someterse a ninguna.

La estrategia pretende conducir al aprendizaje de un nuevo conocer y un nuevo sentir que arranca del silenciamiento de la necesidad. Silenciar la necesidad es silenciar toda dualidad en el conocer y sentir; es liberarse de toda sumisión - sólo la necesidad somete - y, por tanto, liberarse de toda sujeción a conceptos, símbolos, creencias.

El camino religioso resulta ser, en contra de la opinión común, un camino riguroso de liberación de creencias y sumisiones. Quien se hace capaz de conocer y sentir desde más allá de la necesidad, se hace, con ello, libre de las creencias.

Así, pues, hay que usar las tradiciones religiosas para liberarse de toda sumisión, incluida la sumisión a la tradición que se utiliza.

Se usan los grandes textos sagrados para iniciarse en el comprender y sentir libre, el que está más allá de toda necesidad y toda sumisión.

Pero no es fácil conseguir el uso libre de las tradiciones. La misma eficacia de los grandes textos para hacernos comprender y sentir *esa otra dimensión de todo esto de aquí*, puede seducirnos y someternos a su poder, en vez de empujarnos a levantar el vuelo más allá de ellos.

Para superar ese momento de seducción es necesario utilizar los textos de otra tradición, cuanto más alejada y contrapuesta a

la primera, mejor, para quebrantar la excesiva sumisión a la tradición que nos abrió un claro en el cielo y destruir, así, cualquier posible adhesión a creencias.

Mientras queden restos de creencias, estas se oponen y enfrentan a la enseñanza profunda de los textos, los bloquean, les privan de su eficacia, impiden que desplieguen plenamente su poder.

Las creencias son enemigas de todos los grandes textos y de los maestros y son, también, enemigas de la libre y fecunda utilización de las tradiciones sagradas.

Hay que aprender a utilizar todas las grandes tradiciones religiosas, todos los grandes maestros y todos los grandes textos para hacer, con su ayuda y guía, dos trabajos:

El primer trabajo es aprender a utilizar los textos como potentes martillos capaces de quebrantar la dura consistencia de todas las creencias; aprender a utilizar los textos como agudos cuchillos que despedazan, sin piedad, el poder de todo sistema sagrado de creencias.

El segundo trabajo es aprender a utilizar el poder de los textos para abrir, con ellos, los cielos y para despertar las fuentes vivas de la tierra.

Cómo aprender de los maestros religiosos y de sus doctrinas

La indagación religiosa hay que hacerla necesariamente *yen-do directamente a las cosas*.

Hay que ir a ellas silenciosamente porque hay que ir a ellas directamente.

Sólo se puede conseguir algo si se enfrenta uno a las cosas inmediatamente.

Ese es el fundamento de la exigencia del silencio: *ir a las cosas directa e inmediatamente*.

Por otra parte, si se quiere hacer el camino correctamente es necesario estudiar y utilizar continuamente las tradiciones y los maestros del pasado. Pero los mitos, símbolos, doctrinas y enseñanzas sólo sirven si enseñan a ir directamente a las cosas.

Ese uso correcto de las venerables enseñanzas sólo se consigue cuando uno aprende a no someterse a doctrinas ni a maestros.

Las doctrinas y los maestros están ahí sólo para enseñarnos la inmediatez directa de las cosas. Para conseguir, con su ayuda, esa pretensión...

- nos han de hacer libres de las perspectivas construidas desde las necesidades,
 - libres de nosotros mismos,
 - y libres de todo sometimiento a doctrinas o maestros.

Por tanto, los mitos, los símbolos, las doctrinas y los maestros nos guían cuando quedan a nuestras espaldas para no impedir la inmediatez que proporciona el silencio, de lo contrario extravían.

Si las creencias y los maestros mediaran entre nuestras relaciones a las cosas, las filtrarían e impedirían así el silencio y la inmediatez.

Los maestros religiosos y sus doctrinas nos guían necesariamente desde detrás, como hace un padre con su hijo.

Y porque que son maestros del silencio, tienen que ser los maestros de la libertad de todo posible filtro y molde de interpretación y de valoración; son maestros de la inmediatez, no mediadores que someten.

Podemos llamarles mediadores únicamente porque nos conducen al silencio y nos guían en el abismo mismo del silencio.

En resumen: se transita correctamente por el camino religioso...

- cuando se conocen a fondo las tradiciones religiosas y a los maestros, pero sin someterse a ellos;
- cuando se utilizan las grandes enseñanzas, dejándolas a la espalda, para que guíen desde ahí;
- cuando uno se entrega a los maestros, no para someterse a ellos sino para aprender de ellos y aprender, gracias a ellos, a ser tan radicalmente silenciosos y libres a fin de poder ir a las cosas directamente.

La temporalidad, limitación y precariedad de la enseñanza de los maestros no menoscaba su valor absoluto.

Ningún maestro religioso, por grande que fuera, pudo conseguir formas definitivas, ni investigaciones, revelaciones y expresiones exhaustivas de la inmensidad del misterio. Todos ellos estuvieron condicionados por su tiempo, su cultura, sus circunstancias y su manera de ser.

Toda perspectiva humana es limitada y precaria. Los maestros religiosos fueron hombres, maestros de hombres, que comprendían, sentían y hablaban como hombres y para hombres.

Una perspectiva absoluta y una comprensión exhaustiva de la inmensidad del misterio no sería humana ni comprensible.

Las enseñanzas de los maestros tienen, no obstante, valor absoluto. Todas las enseñanzas de todos los maestros, aunque sean diversas y contrapuestas, tienen valor absoluto.

Si tienen valor absoluto no es porque se salgan de las condiciones temporales, limitadas y precarias de los hombres y de las culturas sino porque, desde esas condiciones y sin salirse de ellas, son capaces de engendrar la experiencia de la certeza absoluta de una presencia inabarcable e indecible.

Sin embargo, a pesar de esa certeza absoluta, y en ella, cuando sienten y comprenden están sumergidos en la corriente de las condiciones humanas.

Los maestros religiosos se mueven, inevitablemente, en la parcialidad y en la precariedad y, por tanto, en el error; no sólo en cuestiones que se refieren al conocimiento, valoración y sentir de las cosas y personas, sino incluso en lo referente al misterio mismo religioso.

La parcialidad, limitación y precariedad engendra, también, inevitablemente, algo que desde otra parcialidad, limitación y precariedad puede ser leído como insuficiencia e incluso como error.

Esta es la raíz de la incomprensión entre tradiciones religiosas diversas.

No hay, ni habrá jamás, una perspectiva absoluta del misterio. Si se revelara de esta manera los hombres, no la comprenderían.

El hecho de que los maestros sean limitados y se equivoquen, incluso hablando del misterio absoluto del que son maestros, no disminuye el valor absoluto de sus enseñanzas.

Ellos nos hacen presente, en las condiciones débiles, precarias y limitadas de la carne, lo que no tiene límite ni posible error. Hacen presente el absoluto, pero tienen que hacerlo en la limitación de su propia carne.

Los poetas se equivocan porque hablan desde la parcialidad y la precariedad; pero su error no afecta a la belleza que nos re-

velan. Algo semejante hay que decir de los maestros religiosos. Los maestros se equivocan pero su error no empaña para nada la revelación que nos hacen del misterio.

La revelación del peso totalitario y absoluto de certeza que proviene del misterio ilumina nuestra condición humana hasta transformarla en divina; pero quien comprenda bien esa transmutación, jamás pretenderá que con la revelación y transformación recibida haya sido arrebatado más allá de la condición temporal, limitada y precaria.

La experiencia del misterio absoluto no nos rescata del error, la temporalidad, la parcialidad y la precariedad.

La experiencia del misterio absoluto no nos rescata de la parcialidad y la precariedad porque no nos rescata de la carne, sólo la transmuta, la hace llena de luz y traslúcida como una lámpara.

Pasos para llegar a realizar y verificar por sí mismo las grandes afirmaciones de los maestros religiosos

Para enrolarse en una tarea como la que proponen los maestros se requieren unos prerrequisitos.

La primera condición es *tener una noticia de la propuesta de los maestros* que sea capaz de despertarnos el interés de la mente. Un interés con poder para provocar atracción, es decir, para enrolar el sentir. Sólo una clara luz de la mente y un fuerte enrolamiento del sentir pueden ser soporte para la decisión que se precisa para el trabajo que supone la tarea.

No será posible escuchar el anuncio, la invitación y la incitación de los maestros si se tiene el pensamiento osificado o el sentir cerrado por el miedo o la ambición.

Si la persona, además, no tiene un mínimo de paz y quietud que le permita una actitud de escucha sincera, le faltará la capacidad de alerta y la atención suficiente para poderse enterar de la calidad del mensaje que llega a él.

El candidato tiene que conseguir reunir el suficiente poder para decidir con eficacia iniciar el trabajo. Si siente que no dispone de suficiente poder, deberá ocuparse por un tiempo en transformar su pensar y su sentir así como en serenarse y disminuir la dispersión.

Cuando se han cumplido las condiciones previas se puede empezar la tarea.

La luz de la mente modifica el sentir, el raciocinio no.

Con frecuencia la indagación con la mente hay que hacerla dando pasos con la razón.

Mientras se hace ese trabajo, el sentir se inhibe. El sentir no puede implicarse en los pasos de la razón porque la razón, para adquirir agilidad y rapidez, construye unas formaciones lingüísticas en las que se abstrae del sentir.

Mientras la indagación se mantiene en el ámbito del trabajo de la razón, el sentir no pude darse por enterado.

Por ejemplo, la afirmación "aquí hay mucho más que comprender y sentir que lo que se vive en nuestra vida cotidiana" no llegará a nuestro sentir mientras la claridad de esa sentencia tenga que apoyarse en argumentos. Podrá llegar y afectar al sentir cuando ya no tenga que apoyarse en argumentos porque se ha hecho evidente por sí misma y no por el peso del razonamiento que la sustenta.

Los maestros dicen que todo es mente y, simultáneamente, que todo es vacío. También dicen que sólo Él es real y fuera de Él nada existe realmente; pero también sostienen que las criaturas no son Dios. Afirman que el hombre es libre y decide su

propio destino; pero, a la vez, sostienen que sólo Él es el Señor y que ni un pelo se mueve sin su decisión y su consentimiento. Y así otras muchas sentencias fundamentales de las diversas tradiciones.

Podría resumirse esta forma de proceder de los maestros con la expresión que Amakuki Sessan atribuye a Vimalakirti en su comentario a "la canción de la meditación de Hakuin": Dos pero no dos, uno pero no uno, dos pero uno, uno pero dos, se puede decir que ni uno ni dos: esa es la verdad del universo. ³¹

Primero hay que indagar con la mente y con la razón cada una de las afirmaciones contrapuestas.

Hay que llevar esa indagación hasta hacer evidente, con una claridad capaz de llegar al sentir, cada una de las afirmaciones: todo es mente, todo es vacío; todo es impermanente, no hay ni nacimiento ni muerte, etc.

Cuando se ha conseguido comprender con claridad y evidencia cada una de las afirmaciones, de los símbolos, de las imágenes, entonces se puede implicar al sentir.

El ejercicio de la implicación del sentir consistirá en llegar a "comprender-percibir" la afirmación que se ha hecho evidente. Eso es verificar por sí mismo cada uno de los extremos de la contraposición. El ejercicio no debe concluir hasta llegar a percibir realmente las afirmaciones.

Para implicar al sentir se utiliza la imagen como patrón para orientar el trabajo del sentir. Uno mira la realidad de todo lo que nos rodea a través de la imagen, como si fuera una lente. Se mira por todas partes a través de la imagen "mente" hasta advertir, ver y verificar que todo es mente.

³¹ Segget, Trevor: La sabiduría del zen. Madrid, Edaf/Nueva Era, 1993, pg. 137.

Cuando gracias a la imagen se ha empezado a tocar con la percepción y el sentir la mente de todo, entonces debe irse más allá dejándose conducir por la propia captación y ya no por el filtro de la imagen. La profundización perceptivo-cognoscitiva de esa experiencia ya directa le conducirá irremediablemente a alejarse de la imagen, a dejarla atrás, y le empujará en dirección de la imagen contrapuesta, todo es vacío, hasta investigarla por sí mismo y verificarla.

Verificar con el sentir las grandes afirmaciones de los maestros significa que lo que a la mente se le ha hecho evidente lo será también para el sentir; significa que la comprensión de la mente será también comprensión de los sentidos, de la percepción y de la carne toda.

Así, cuando se afirma que todo es la Mente Única, verificarlo con el sentir significa que se consigue percibir la realidad que nos rodea y a nosotros mismos como inteligencia; que se consigue percibir que toda nuestra sensibilidad y nuestra carne se mueven en un mundo que no es materia inerte, seres fijados y vida opaca, sino que todo es inteligencia activa, mente.

Lo mismo si se afirma que todo es vacío, la verificación supondrá que nuestros ojos y nuestras entrañas comprenden que todo es impermanente, que nada tiene consistencia, que no hay realmente nadie, ni en mí, ni fuera de mí.

Si sólo ejercitamos y mantenemos una de las imágenes de la contraposición, por ejemplo Dios, el Señor, o todo es mente, o todo es vacío y la verificamos, pero no ejercitamos y verificamos por igual su contrapuesta, entonces la imagen se absolutiza. Esa es la condición para que ese conocimiento-percepción pueda ir acompañado por la creencia.

Cuando las religiones funcionan además de como vehículos de conocimiento-percepción, como sistema de creencias, tendrán que detenerse en la verificación de uno solo de los extremos de la contraposición; el otro extremo, que conduciría a la contradicción y debilitación del termino absolutizado, se busca paliarlo racionalmente. Esta ha sido, en muchas ocasiones, la tarea de la teología. Piénsese como ejemplo paradigmático en las grandes disputas teológicas sobre la predestinación (Dios Señor absoluto / el hombre libre y responsable de su destino).

Para escapar de la trampa de la creencia hay que verificar y percibir las dos afirmaciones contradictorias.

Cuando se llega a verificar y percibir los dos términos opuestos por igual - todo es mente, todo es vacío -, ambos adquieren el peso de los hechos; entonces, el choque de las dos experiencias fuerza al sentir a subir a un segundo nivel.

Ese otro nivel lo describen los maestros como *el conocimiento silencioso*, el conocimiento del *sin-forma de la forma*, del *ni uno ni otro*, del *vacío*, del *silencio tonante*, del *tao*, del *no Dios de Dios*, etc.

El trabajo que hay que hacer con la razón y con la mente puede recibir una ayuda eficaz de libros, compañeros de camino, personas más experimentadas. Los seminarios sobre los textos de los grandes maestros pueden cumplir esa función. Sin embargo, la indagación debe ser extremadamente personal.

El trabajo que hay que hacer con la percepción y el sentir exige una completa implicación personal y la máxima iniciativa y creatividad.

Todavía se puede recibir ayuda de los maestros, de los grandes textos y de las personas que nos preceden en el camino; pero esa ayuda es siempre más sutil. Las indicaciones que señalan "a dónde hay que llegar", que son a la vez indicaciones de "por dónde" hay que caminar, no pueden nunca concretar el "cómo". El "cómo" es irremediablemente una cuestión de creación y logro personal. Uno mismo tiene que atinar a sentir dónde hay que llegar, por qué caminos y cómo caminar por ellos.

Se requiere la máxima intensidad de tanteo, de iniciativa y de creatividad personal.

Sólo atinando por sí mismo a beber el agua fresca se puede saber lo que es sentir y gustar el agua fresca.

Igualmente, nadie puede transmitir o prestar a otro lo que es ver y sentir la belleza. Las orientaciones que uno hace a otro no podrán ahorrarle la atención, el tanteo, el acierto y el logro neta y exclusivamente propio de lo que significa sentir la belleza. Cada uno tiene que espabilarse por sí mismo para atinar a ver y sentir la belleza.

Igual, aunque mucho más huidizo y sutil es atinar a ver y sentir "aquello" de que hablan los maestros religiosos.

En esquema estos serían los pasos a dar para llegar al conocimiento-percepción directo.

1. Comprender mentalmente y con toda claridad de qué se trata. Si para ello hay que emplear la razón, hacerlo hasta conseguir entender.

El razonamiento es laborioso. Hay que recorrerlo una y otra vez hasta hacerlo fácil y obvio.

Habrá que repetirlo tantas veces como sea necesario hasta conseguir que la conclusión a la que se llega se haga clara, evidente y fácil por sí misma.

- 2. El sentir no podrá implicarse en la indagación hasta que la comprensión sea clara, nítida y evidente. Cuando eso ocurra, la comprensión se convierte en luz que penetra en el sentir y lo cambia.
- 3. Cuando el conocimiento se ha transformado en luz capaz de conmover al sentir, puede implicársele en la indagación.
- 4. Cuando el sentir está listo para ser implicado, se toma una de las grandes afirmaciones de los maestros y se la trabaja hasta llegarla a verificar por sí mismo; verificarla es llegar a poderla ver.
- 5. Primero se usa la expresión, imagen o símbolo de los maestros como andaderas hasta que se logra empezarla a verificar por sí mismo. Hasta aquí la imagen funciona como lente con la que se mira todo.
- 6. Cuando la verificación empieza a tener consistencia hay que intentar llegar con ella lo más lejos posible. Para hacerlo hay que dejarse llevar por la realidad misma que se verifica, más que por la lógica y estructura de la imagen que nos ha servido de andadera.
- 7. Llegados aquí hay dos caminos posibles:
 - o bien se sigue profundizando en la imagen que se ha elegido hasta que nos lleve a su imagen opuesta,
 - o bien se repite el trabajo con la imagen opuesta.
- 8. Cuando ya se tienen profundizadas y verificadas las dos imágenes contrapuestas, entonces la mente y, sobre todo, el

sentir se sienten impulsados a subir a un nivel superior de conocimiento-percepción: el nivel del *ni uno ni otro*, el nivel del *sin forma de toda forma*, el nivel del *conocer y sentir silencioso*, el nivel *de la presencia silenciosa o del silencio tonante*, el nivel del *vacío*.

- 9. Hay que hacer pedazos la ligadura de toda creencia, vaciándola con la verificación de su opuesto.
- 10. Se habrán conseguido dos niveles de conocimiento-percepción:
 - Primer nivel: el que se consigue con la andadera de las imágenes, expresiones, símbolos de los maestros. Ese nivel se convierte en conocimiento-percepción directo sólo cuando la guía de la propia verificación permite ir dejando atrás la imagen que nos sirvió de andadera.
 - Segundo nivel: el que se consigue cuando se mantienen vivas y verificados personalmente las dos imágenes contrapuestas. La fuerza experiencial del choque hace saltar a un nivel de conocimiento-percepción directo más enigmático porque se sitúa más allá de las formas, en el silencio vacío de formas. Tan vacío de formas como pleno de presencia. Es un conocimiento-percepción directo que se asemeja al momento anterior a la gran explosión, o a un diamante sin color que irradia miles de destellos de colores diferentes.

PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DEL CAMINO INTERIOR EN LAS NUEVAS CONDICIONES CULTURALES

Intentaremos resumir las reflexiones de este libro en veinte afirmaciones que intentan describir los pasos a dar para recorrer el camino interior en las nuevas condiciones culturales.

- 1. Hay mucho *más* en la realidad, inabarcablemente más, de lo que son capaces de sentir y leer las ciencias o la vida práctica cotidiana.
- 2. Todas las tradiciones religiosas hablan de ese "más" que es posible conocer y sentir.
- 3. Para acceder a esa otra dimensión de la realidad hay que entrar en un *proceso* de refinamiento de los sentidos, del conocer y del sentir.
- 4. Ese refinamiento es una *sutilización* que consiste en aprender a percibir, pensar y sentir desde una perspectiva no egocéntrica.

- 5. Así pues, las tradiciones religiosas ofrecen la posibilidad de un segundo uso o una segunda dimensión de uso de todas nuestras facultades: además de la percepción, comprensión y valoración de la realidad y de nosotros mismos desde el egocentrismo en función de la necesidad, existe la posibilidad de percibir, comprender y sentir sin egocentrismo.
- 6. Para llegar a esa segunda dimensión de todas nuestras facultades hay que aprender a usarlas desde el silenciamiento de la necesidad. El aprendizaje del *silencio* es el eje y la clave de la vida religiosa, según los maestros.
- 7. Hay muchos *métodos* para aprender el uso de todas nuestras facultades desde el silencio, pero podrían resumirse en cuatro: silenciamiento del pensar conceptual; silenciamiento de la apetencia, el deseo; silenciamiento de la acción a través de la acción desinteresada, acción que no busca los frutos de la acción; y por último, el silenciamiento a través de la devoción a una figura divina.
- 8. Todas las tradiciones religiosas de la humanidad, todas las sagradas escrituras, todos los textos sagrados, todos los maestros y todas las doctrinas religiosas sólo pretenden alentar la consecución de esa otra posibilidad de uso de nuestras facultades desde el silencio, sólo pretenden enseñar su práctica y expresar su consecución, siempre según los cuadros culturales de cada cultura y de cada época.
- En las sagradas escrituras, en las enseñanzas de los grandes maestros, en las doctrinas religiosas no hay *nada que creer*. Los sagrados escritos, las enseñanzas de los maestros y los

grandes textos son como los poemas; son la expresión de una indagación y la invitación e incitación a su verificación; son la expresión de un resultado y el instrumento de una indagación.

- 10. El camino del silencio es un *camino de la libertad* completa porque el silencio es el silenciamiento de la necesidad y sólo la necesidad somete.
- 11. El camino religioso es un *camino de indagación* profunda, continuada, sin fin y siempre libre, hecha con todos los sentidos, con la mente y con el sentir.
- 12. El camino religioso se hace normalmente *en grupo* porque es un aprendizaje sin fin de seres hablantes y simbióticos. Así lo han sostenido todos los maestros de todas las tradiciones; sin embargo, la pertenencia a los grupos puede adoptar formas muy diferentes.
- 13. La organización del grupo religioso está exclusivamente en función del camino interior de cada uno de los individuos del grupo y del grupo mismo.
- 14. *La cohesión del grupo* religioso no se consigue por la sumisión, sino por la adhesión libre y voluntaria de cada miembro del grupo a un proyecto colectivo que es el aprendizaje del silencio y la libertad.
- 15. En los grupos religiosos no hay más jerarquía que la maestría y la calidad.

- 16. Las relaciones entre los miembros de un grupo religioso se fundamentan sólo en la comunicación y en el servicio mutuo.
- 17. Puesto que los grupos religiosos están en función del aprendizaje personalizado, no podrán ser más que *reducidos*. Esos grupos menores se aliarán con otros del mismo tamaño y esas alianzas se aliarán con otras.
- 18. Hay tantos caminos religiosos como personas (esta es la enseñanza de los maestros). El camino religioso no es un camino de sumisión sino de indagación libre y de creación; por tanto, no es un camino que conduzca a la homogeneidad y uniformidad sino a la *riqueza de la diversidad* en comunicación y comunión.
- 19. *Todas las tradiciones religiosas* están al alcance y a disposición de toda la humanidad y ninguna debe aspirar a eliminar a las otras o imponerse a ellas, ni tampoco menospreciarlas.
- 20. Cada una de las tradiciones religiosas debe conocer, respetar, venerar y amar a las otras. *Cada una debe servir a las otras* y ayudarlas en todo lo posible a que vivan, crezcan, prosperen y cumplan con sus fines.

ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

En todo Occidente abundan cada día más las traducciones de textos religiosos de todas las tradiciones de la humanidad, textos grandes y pequeños, buenos y malos; pero escasean los escritos que orienten en esa selva e inicien en su lectura. La presente orientación bibliográfica saldría al paso de esa carencia. Será relativamente breve para que pueda servir de iniciación.

La bibliografía que sugerimos se propone ayudar a ponerse en contacto directo con los grandes textos y los grandes autores. Sólo se aconsejan los grandes, porque en el inmenso legado de las tradiciones religiosas de la humanidad no hay tiempo para los segundones.

En cada tradición, proponemos dos niveles: el de la iniciación al contacto directo con los grandes textos y los grandes autores, y el de la profundización y ampliación de ese contacto.

Aquí se pretende introducir y ayudar al lector de las sociedades industrializadas, laicas, no creyentes, sin dioses, universales, a una relación personal con las grandes tradiciones, los grandes textos sagrados y los grandes autores; una relación no con sistemas de creencias, sino con expresiones vivas de la experiencia real e inmediata de la dimensión sagrada de la existencia; una relación con incitaciones e invitaciones a una indagación libre y a una verificación personal de las afirmaciones de los grandes maestros.

Se intentaría conducir a la lectura de los textos sagrados como se leen los poemas, con total entrega pero sin sometimiento. Los grandes autores y los grandes textos son sólo una incitación y un instrumento de nuestra libre indagación y verificación.

En las nuevas condiciones culturales uno tiene que *aprender a entrar* en los grandes textos y en las grandes tradiciones sin tener que creer previamente en nada; tiene que *aprender a entregarse* a su lectura y estudio sin que para ello tenga que creer en nada; y tiene que *salir de ese estudio* sin creer en nada.

Lo único que se requiere es apertura, entrega con toda la mente, toda la voluntad y toda la pasión a la tarea. Para ello se requiere apartar de sí no sólo las creencias religiosas sino especialmente las creencias laicas. La tarea a la que invitan las grandes tradiciones es una tarea real, práctica, perceptiva. Todo lo que sean creencias, religiosas o laicas, comporta sometimiento de la mente, de los perceptores y de la carne. Esa sumisión, que es una fijación, abstrae y aparta de la actitud plenamente perceptiva y receptiva.

La tarea religiosa exige todo nuestro ser, toda nuestra capacidad de captación y comprensión, toda nuestra inmediatez, sin que nos esté permitido guardar una recámara de seguridad. Quien no se vuelca "a lo que viene y se le manifiesta" porque se reserva un margen de protección, no conocerá lo que es la gran experiencia, lo que es la unidad. Y no lo conocerá porque no supo amar con la desprotección que el amor exige.

El riesgo de los hombres de nuestra época es pensar que las creencias son cosa de otros, porque ellos no tienen creencias religiosas. Las creencias laicas son un obstáculo tan grave o más grave que las creencias religiosas. Uno debe entrar en el camino desnudo no sólo de túnicas sagradas sino también de vestiduras laicas. En el camino al que invitan los maestros religiosos sólo se puede entrar en total desnudez de la mente, del corazón y de la carne porque sólo el que está desnudo es libre, está ágil y disponible para la comprensión y la percepción.

TEXTOS DE PREPARACIÓN A LA ENTRADA O ENTRADA SUAVE.

Sería posible entrar en el mensaje de las tradiciones religiosas de una forma abrupta. Por ejemplo, empezando por la lectura de textos budistas.

A los hombres de las sociedades industriales avanzadas de Occidente les es difícil entender de qué hablan los maestros religiosos de su propio ámbito cultural, porque hablan de Dios y ellos tienen su vida privada y su vida profesional, su pensar y su sentir entramado sin dioses. Así debe ser y así se deben mantener porque no hacerlo supondría la marginación, la salida de los patrones culturales colectivos. Quien se sale de los paradigmas culturales de la colectividad no podrá sobrevivir convenientemente, ni será un hombre plenamente real.

Sin embargo, la dificultad de las sociedades industriales para escuchar la propuesta de las tradiciones religiosas va más allá del teísmo o no teísmo. Con una frecuencia aterradora, los hombres de las sociedades tecnológicas no tienen más realidad y ni más posibilidades para su vivir que las que ofrecen los reclamos de las necesidades y de los deseos o las que posibilitan las tecnologías y las afirmaciones de las ciencias.

Por tanto, para empezar a comprender de qué hablan los maestros religiosos y qué están proponiendo *hay que llegar a intuir y pre-comprender* que en la realidad que nos rodea y en noso-

tros mismos hay más, mucho más que lo que propone y sostiene nuestra vida práctica de seres vivientes y nuestros saberes científicos y tecnológicos. Hay que *llegar a vislumbrar la inmensidad de la realidad que está abí, más allá de nuestras cortas medidas*, y a la que se puede acceder, según el decir de los maestros, sometiéndose a un proceso interior. Ese proceso amplía y refina la percepción de nuestros sentidos, el interés de nuestro corazón y la luz de nuestra mente. Poder acceder, de alguna forma, a *"esa otra realidad, aquí mismo"* es un problema previo al que plantea el teísmo: si es adecuado llamar "Dios" a esa otra dimensión de la realidad o no.

Las primeras lecturas que proponemos pueden hacernos vivir un mundo pleno de sacralidad, porque nos muestran un vivir cotidiano en el seno de una calidad y profundidad de existencia insospechada para nosotros. Esas lecturas iniciales pueden hacernos comprender de qué tratan las propuestas de los maestros y cuál es el proceso al que incitan.

Estamos hablando de textos relacionados con las tradiciones culturales de los pueblos cazadores y recolectores, la más vieja y venerable de nuestras "culturas-ancestros".

La ventaja de este tipo de textos es que nos permite comprender y sentir qué es un camino religioso al que no le son esenciales ni los dioses ni las creencias.

Disponemos de una magna recolección de tradiciones y de fotografías de los indios norteamericanos, recopilada entre 1896 y 1930 por Edward S. Curtis. Este autor llevó a cabo una obra sistemática a fin de poder conservar tradiciones e imágenes de un mundo que se estaba extinguiendo aceleradamente. Su obra abarca 40 volúmenes que se están traduciendo y publicando en castellano en la editorial J. J. Olañeta.

Existen varios extractos de textos recogidos por Curtis y de sus documentos gráficos.

Curtis, E. S., *El indio norteamericano. Páginas escogidas*. Palma de Mallorca, J. J. Olañeta, 1987.

Una selección que recomiendo vivamente como un buen inicio es:

McLuhan, T. C., E. S. Curtis. *Pieds nus sur la terre sacrée*. París, Denoël, 1974.

Carlos Castaneda narra de forma novelada su aprendizaje con el indio yaqui D. Juan. Es una entrada en las tareas del quehacer religioso fácil y que se lee con interés. Para sacar provecho de la lectura de los libros de Castaneda hay que saber prescindir de los elementos paranormales de la narración. No es difícil porque ni Castaneda ni D. Juan los proponen como algo esencial que haya que creer. La obra de C. Castaneda es amplia. Recomiendo, para empezar, algunos de sus libros:

Castaneda, C., *Una realidad aparte*. México, F. C. E. (Numerosas ediciones).

- --- Viaje a Ixtlan. México, F. C. E.
- --- Relatos de poder. México, F. C. E.
- --- El segundo anillo de poder. Barcelona, Pomaire, 1979.

Ampliaciones sobre el tema

Además de la amplia obra de Curtis, recomendaría:

Eastman, C. A., *El alma del indio*. Palma de Mallorca, J. J. de Olañeta, 1987.

Brown, J. E., *El legado espiritual del indio americano*, Palma de Mallorca, J. J de Olañeta, 1983.

Brown, J. E., La pipa sagrada, Madrid, Taurus, 1980.

Neildhart, T., *Alce Negro habla*, Palma de Mallorca, J. J. de Olañeta, 1989.

BUDISMO

Con el Budismo podríamos hablar de una religión sin Dios y sin creencias. Buda no prohíbe dudar, al contrario, exige agotar todas las dudas antes de entrar en el camino.

Para una situación cultural como la que se está dando en las sociedades industriales desarrolladas, el Budismo tiene un indudable atractivo. La trama cultural de las nuevas sociedades no presenta ninguna resistencia al Budismo. El Budismo es traslúcido y casi inmune a las creencias laicas de nuestras sociedades. Esa es una de sus grandes ventajas. Su segunda gran ventaja es que el Budismo trabaja para entrar en el camino desde la mente. Es la más explícita y claramente mental de todas las tradiciones religiosas humanas. Esta característica la hace especialmente adecuada para las nuevas sociedades, que basan su supervivencia colectiva en la creación de conocimientos. El Budismo, como todas las tradiciones religiosas, pretende transformar no sólo el pensar sino también la percepción y el sentir, pero lo hace trabajando especialmente desde la mente.

Después de la preparación conseguida con la lectura de los textos de la tradición cazadora-recolectora, aconsejaría entrar de lleno en la propuesta de las tradiciones religiosas estudiando textos budistas. Quien se considere ya iniciado en esa otra dimensión de la realidad de la que hablan las tradiciones religio-

sas, podría saltarse las lecturas introductorias y entrar de lleno con los autores budistas.

La tradición budista tiene una doble ventaja para las culturas tradicionales.

La primera es que es capaz de hacer comprender a los hombres laicos y no creyentes de nuestra sociedad en qué consiste la propuesta de los maestros religiosos. Una propuesta que no consiste en nada que creer sino en un proceso de silenciamiento y vigilancia interior.

La segunda ventaja es que ayuda a los todavía creyentes a liberarse de sus creencias y a plantear su quehacer religioso en un plano libre y pragmático.

El Budismo hace posible que los hombres de las nuevas sociedades puedan recorrer el camino interior sin distanciarse de la cultura de su tiempo. Y, a la vez, invita e incita a los todavía creyentes a hacer el camino interior adaptándose plenamente y sin miedo a las condiciones culturales vigentes.

Propondré primero textos de la tradición Hinayana, luego de la tradición Tibetana y, por último, textos de la tradición Mahayana. Puede seguirse el orden que sugiero o el que el lector prefiera. Una solución posible sería leer algún texto Hinayana y luego pasar a los Mahayanas.

Budismo Hinayana

Antes de entrar en los textos, aconsejaría una iniciación al aparato conceptual budista. Hay dos textos bellísimos para iniciarse al Budismo en general y al Budismo Hinayana en particular:

Walpola Rahula, Lo que el Buddha enseñó, Buenos Aires, Kier, 1978.

Coomaraswamy, A. K., Buddha y el evangelio del Budismo, Buenos Aires, Paidós 1994.

Textos Hinayana en una primera aproximación:

Dhammapada, Madrid, Edaf, 1994. (Hay una traducción catalana publicada en Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1982.)

Udâna, la palabra de Buda, Barcelona, Barral, 1972.

El camino de la iluminación: nueve suttas del Dîgha Nikaya, Madrid, Miraguano, 2000.

Majjima Nikâya: Los sermones medios del Buddha. Barcelona, Kairós, 1999.

Para una posible ampliación y profundización:

Sutras de la atención y del Diamante. (Satipatthana Sutra), Madrid, Edaf, 1993.

Milinda-pañha. Les questions de Milinda, París, Gallimard, 1992.

Nyânatiloka Mahâthera, La palabra del Buda. Compendio de la enseñanza del Buda realizado con textos seleccionados de las escrituras budistas originales en lengua pâli, Barcelona, Indigo, 1991.

Silburn, L., Le bouddhisme, París, Fayard, 1977.

Mohan Wijayaratna, Le moine Bouddhiste selon les textes du Theravâda, París, Cerf, 1983.

--- Sermons du Bouddha, París, Cerf, 1988.

Budismo tibetano

El Budismo tibetano no es tan austero como el Budismo Hinayana porque está penetrado de chamanismo. Los dioses, el imaginario y los rituales son abundantes. Para algunos occidentales necesitados de formas externas y comunitarias ese es su atractivo. Según la tradición, el indio Padma Sambhava introdujo el Budismo en el Tíbet en el siglo VIII.

Disponemos de dos buenas introducciones al Budismo tibetano:

Blofeld, J., El budismo tibetano, Barcelona, Martínez Roca, 1980.

Sailley, R., Le bouddhisme «tantrique» indo-tibétain ou «Véhicule de diamant», París, Éd. Présence, 1980.

Algunos grandes textos:

Yoga tibetano y doctrinas secretas o los siete libros de la sabiduría del gran sendero, introducción y notas a modo de comentario por W. Y. Evans-Wentz, Buenos Aires, Kier, 1971.

El gran yogui Milarepa del Tíbet. Biografía del Jetsun-Kahbum tibetano o historia biográfica de Jetsun-Milarepa, edición con introducción y anotaciones de W. Y. Evans-Wentz, Buenos Aires, Kier. 1977. (Hay otra edición de la Vida de Milarepa, traducida y comentada por I. Preciado Ydoeta, editada por Barcelona, Anagrama, 1994.)

Cantos de Milarepa, México, Editorial Yug, 1981. (Se trata sólo de una selección de los Cantos de Milarepa).

Si se desea ampliar y profundizar:

Le Mahamoudra, comentado por Ouang Tchoug Dordjé, IX Karmapa, Toulon sur

Arroux, Éditions Yiga Tcheu Dzinn, 1978.

- El libro tibetano de la gran liberación o el método de realización del nirvana a través del conocimiento de la mente, introducción, notas y edición de W. Y. Evans-Wentz, Buenos Aires, Kier, 1977.
- Le Gran Guru Padmasambhava, traduit du tibétain par G.-C. Toussaint, París, Michel Allard, Éditions Orientales, 1979.
- La Perfection de sagesse. Soutras courts du Grand Véhicule suivis de L'enseignement
- *d'Akshayamati*, traduit du tibétain par G. Driessens, París, Éditions du Seuil, 1996.
- Milarepa, les cent mille chants, traduit du tibétain par M. J. Lamothe, París, Fayard, 1986 (3. Vol.).
- Padma Sambhava, *El libro tibetano de los muertos*, Barcelona, Kairós, 1994.

Budismo Mahayana

Podría hacerse una primera entrada al Budismo Mahayana indio. Una introducción al Budismo indio y a su evolución:

Bugault, G., La mystique du bouddhisme indien, en: Davy, M. M., Encyclopédie des mystiques, París, Payot, 1996, tomo, 3, pp. 313-394.

Tres breves y bellos textos podrían servir para ponerse en contacto con los grandes textos del budismo mahayana indio:

- Vimalakirti Nirdesa Sutra. La enseñanza de Vimalakirti, Madrid, Miraguano, 1987.
- El sutra de la gran sabiduría: Maha Prajna Paramita Sutra, Madrid, Miraguano, 1987.
- Santideva, La Marcha hacia la Luz, Madrid, Miraguano, 1993.

Para una mayor profundización:

- The Lankavatara Sutra. Translated from the original Sanskrit by Daisetz Teitaro
- Suzuki, London, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1973.
- Le sûtra du lotus, traduit du chinois par J.-N. Robert, París, Fayard, 1997.
- Le traité de la Grande Vertu de Sagesse. (Mahâprajñâpa-mitâsâstra) de Nâgârjuna, traduit par E. Lamotte, Louvain-la-neuve, Université de Louvaine, Institut Orientaliste, 1980 (5 vol.).
- Nagarjuna, Traité du Milieu, París, Éditions du Seuil, 1995.
- Kalupahana, D. J. *Nâgârjuna. The Philosophy of the Middle Way*, New York, State University of New York Press, 1986.
- Santideva, Vivre en héros pour l'éveil, París, Éditions du Seuil, 1993.

Budismo chino y japonés

Dos historias breves e introducción al Budismo chan y zen:

- Young-Merllié, C. La mystique des maitres du tch'an, en: Davy, M. M., Encyclopédie des mystiques, París, Seghers, 1996, tomo 4, pp. 273-317.
- Mori, Arimasa, La mystique du bouddhisme japonais, en: Davy, M. M., Encyclopédie des mystiques, París, Seghers, 1996, tomo 4, pp. 390-445.

Las dos siguientes obras son buenas introducciones al pensamiento zen:

- Kapleau, R. P., Los tres pilares del zen, Madrid, Gaia Ediciones, 1994.
- Suzuki, D. T., Introducción al budismo zen, Bilbao, Mensajero, 1979.

Damos a continuación una breve lista de textos chan y zen. Aconsejamos empezar con textos breves:

- La esencia del zen. Los textos clásicos chinos, selección, traducción y epílogo de Thomas Cleary, Barcelona, Kairós, 1994.
- Les entretiens de Mazu. Maître chan du VIIIe siècle, París, Les Deux Océans, 1980.
- La clara luz del ser (Jijuyu Zanmai), del maestro zen Menzan Zuihô, Madrid, Miraguano, 1990.
- Yoka Daishi, *Shodoka*, en: Deshimaru, T., *El canto del inmediato satori*, Barcelona, Visión Libros, 1981.

Después de esta introducción ya se pueden abordar los grandes clásicos:

Bodhidharma, Enseñanzas zen, Barcelona, Kairós, 1994.

Hui Neng, Sûtra del estado, Barcelona, Kairós, 2000.

- Enseñanzas Zen de Huang Po, recopilación y trad. de J. Blofeld, México, Editorial Diana, 1976. (Hay una mejor edición francesa: Les entretiens de Houang-Po Maître Tch'an du IXe siècle, presentación y traducción del chino por P. Carré, París, Les Deux Océans. 1985.)
- The Zen Master Hakuin. Selected writings, traducido por P.B. Yampolsky, New York, Columbia University Press, 1971.
- Shôbôgenzô Zuimonki. Enseñanzas Zen de Eihei Dôgen (s. XIII) recopiladas por su Sucesor, Koun Ejô, prólogo y trad. D. Villalba, Madrid, Miraguano, 1988.

Si se quiere una mayor ampliación en la introducción al budismo chan y zen:

- Linsen, R., Bouddhisme, taoisme et zen, París, Le Courrier du Livre, 1972.
- Suzuki, D.T., Ensayos sobre el budismo zen, Buenos Aires, Kier, 1970 (3 vols).
- Humphreys, CH., *Une approche occidentale du zen*, París, Payot, 1977. (Hay una traducción castellana en Buenos Aires: Dédalo.)

Para una ampliación de textos zen:

- Shibata, Masumi, *Les maîtres du zen au Japon*, París, Maisonneuve & Larosse, 1976.
- Dôgen. Shôbôgenzô. La réserve visuelle des événements dans leur justesse.
- París: Éditions de la Difference, 1980.
- Takahashi, Masanobu, *The Essence of Dôgen*, Londres, Kegan Paul International, 1983.
- El zen de Dogen. Maestro T. Deshimaru. Enseñanza oral a los ocho textos del Maestro Eihei Dogen, Barcelona, Edicomunicación, 1991.
- Rien qu'un sac de peau. Le Zen et l'Art de Hakuin, presentados y comentados por Kazuaki Tanahashi, París, Albin Michel, 1987.
- Cleary, T., Las enseñanzas del zen, Barcelona, Oniro, 1998.

Dos colecciones clásicas de koanes:

- Barrera sin puerta, con comentarios del maestro zen Kôun Yamada, Madrid, Zendo-Betania, 1986.
- Hekiganroku. Crónicas del acantilado azul, comentarios de Dokushô Villalba, Madrid, Miraguano, 1991. (2 vol.)

HINDUISMO

Después de la purificación budista, ya se puede ser capaz de conocer y sentir que el núcleo del proceso interior no precisa ni de creencias ni de dioses. Cuando se ha aprendido esto, ya se puede emprender la tarea de recuperar las tradiciones teístas en la realidad de las nuevas condiciones culturales. Tener o no tener dioses son dos maneras de hacer el camino interior. Ninguna de estas maneras es superior a la otra; una y otra presentan ventajas y limitaciones.

Sin embargo, es preciso recuperar la posibilidad de utilizar las ricas tradiciones teístas, pero en un nuevo contexto cultural y epistemológico. Hay que poder llegar a tener Dios, pero con conciencia clara de que es un símbolo, una construcción, un instrumento del camino. Hemos de poder tener Dios pero como si no lo tuviéramos.

Para esa tarea, supuesta la primera purificación lograda por el paso por los textos y la meditación budista, la tradición hindú es especialmente adecuada porque se mueve entre el teísmo y el no teísmo. Conjunta una y otra forma de religiosidad sin conflicto e incluso con una clara articulación práctica y teórica. La tradición hindú es una tradición muy madura; sabe que cuando habla de Dios habla desde perspectivas y construcciones humanas.

Creo, pues, conveniente una cierta inmersión hindú después de la purificación budista.

Cita dos introducciones a la gran cultura hindú, algo extensas, pero muy bellas:

Varenne, J., L'Hinduisme des textes sacrés, en: Davy, M. M. Encyclopédie des mystiques, París, Seghers, 1972, tomo 3, pp. 151-311.

Zimmer, H., Filosofías de la India, Buenos Aires, Eudeba, 1965.

Hay introducciones al pensamiento hindú más breves, aunque no tan buenas:

Schweitzar, A., El pensamiento de la India, México, F.C.E. 1971.

Ritajananda, Swami, *Introducción al pensamiento hindú*, Móstoles (Madrid), Arias Montano, 1991.

Después de la introducción, aconsejaría ponerse en contacto directo con algunos de los más bellos textos de la tradición india:

Valmiki, *El mundo está en el alma*, Palma de Mallorca, J. J. de Olañeta, 1994.

Bhagavad-gita (Ed. de Consuelo Martín) Madrid, Trotta, 1997. (Hay muchas traducciones y ediciones. Esta es una de las mejores. En catalán, Ed. Moll)

Doctrinas secretas de la India: Upanishads, introducción, selección, traducción del sánskrito y notas de Fernando Tola, Barcelona, Barral, 1973.

Upanishads, Madrid, Siruela, 1997.

Upanisads. Isa, Kaivalya, Sarvasara, Amrtabindu, Atharvasira, versión y comentarios: Raphael, Madrid, Edaf, 1993.

La ciencia del brahmán: once de once Upanishad antiguas, Madrid, Trotta, 2000.

La Upanishad del Gran Bosque, Salamanca, Universidad Pontificia, 1988.

Trois Upanishads, comentadas por Shri Aurobindo, París, Albin Michel, 1972.

Sept Upanishads. Traducción comentada predecida de una introducción general a los Upanishads por Jean Varenne, París, Éditions du Seuil, 1981.

Kabir, Poemas místicos, Madrid, Obelisco, 1989.

Osborne, A., Selecciones de Ramana Maharshi, Buenos Aires, 1973.

Krishnamurti, Diario, Barcelona, Edhasa, 1983.

Como introducción al Yoga:

Varenne, J., El yoga y la tradición hindú, Barcelona, Plaza y Janés, 1978

Hernández, Danilo, Las claves del yoga, Barcelona, Paidós, 1997.

Vivekânanda, Swâmi, *Les yogas pratiques. Karma, Bhakti,Râja,* París, Albin Michel, 1988.

Para el estudio del texto clásico de Patanjali:

Yogasûtras de Patanjali con comentarios de Vyasa y Sancara, edición de E. Ballesteros, Madrid, Bishma, 1993.

Yogasûtras de Patanjali, edición de F.Tola y C. Dragonetti, Barcelona, Barral, 1973.

Para una mayor ampliación y profundización de estas materias.

Mtyabodhânanda, Swâmi, *Actualidad de las Upanishads*, Barcelona, Kairós, 1985.

Sharma, Shubhra, *Life in the Upanishads*, Nueva Delhi, Abhinav Publications, 1985.

Aurobindo, Shri, La Bhagavad-Gîtâ, París, Albin Michel, 1970.

Upanishads du Yoga, traducido del sánscrito por Jean Varenne, París, Gallimard, 1971.

Algunos textos de los grandes maestros indios.

- Vyasa, El Mahabharata, Barcelona, Visión Libros, 1984, 2 tomos.
- Tulsidas, El Ramayana, Barcelona, Visión Libros, 1981.
- Yoga Vâsishtha, un compendio, Madrid, Etnos, 1995.
- Sankara, Viveka-suda-mani. (La joya suprema del discernimiento), Málaga, Sirio, 1988.
 - --- Mundakopanisadbhâsya. Commentaire sur la Mundaka Upanisad, París: Albin Michel, 1978.
- Brahma-Sûtras, con los comentarios de Sánkara, edición de C. Martín, Madrid, Trotta, 2000.
- Rolland, Romain, La vida de Vivekananda y el Evangelio Universal. Ensayo sobre la mística y la acción de la India viva, Buenos Aires, Kier, 1976.
- El Evangelio de Sri Ramakrishna, Barcelona, Visión Libros, 1981.
- L'enseignement de Râmakrishna, sentencias reunidas y anotadas por Jean Herbert, París, Albin Michel, 1972.
- Aurobindo, Shrî, La vie divine, París, Albin Michel, 1973, 4 vols.
- Osborne, Arthur, *Ramana Maharshi*. El sendero del autoconocimiento, Buenos Aires, Kier, 1971.
- Ramana Maharshi, *Oeuvres réunies par A. Osborne*, París, Éditions Traditionnelles, 1988.
- L'enseignement de Ramana Maharshi, París, Albin Michel, 1972.
- Kabir, le fis de Ram y d'Allah, poemas presentados y traducidos del hindi por Ives Moatty, París, Les Deux Océans, 1988.
- Krishnamurti, Diario, Barcelona, Edhasa, 1983. 2 vols.
- --- El último diario, Barcelona, Edhasa, 1989.

EL ISLAM

Después de haber pasado por la inmersión budista e hindú, aconsejo acercarse al Islam.

El Islam es una tradición rígidamente teísta aunque con un cuerpo mitológico y de creencias duro pero escueto. Presenta, además, una gran ventaja: es una tradición religiosa que tiene muy claro, desde su mismo comienzo, que el camino interior es el camino a la unidad absoluta; que es un camino que debe conducir a reconocer que Él, el Único, es la única realidad. Así, el islam es un teísmo, un riguroso monoteísmo, que conduce a trascender todo teísmo.

Las figuraciones religiosas y las creencias hindúes están muy alejadas de las nuestras. Esto nos facilita la tarea de aprender a usarlas como vehículos expresivos e instrumentos del camino. Las creencias musulmanas ya no están tan alejadas como los hindúes, aunque todavía no son las nuestras, aquellas que están, en positivo o en negativo, a nuestras espaldas. Al no ser todavía las nuestras, podemos continuar aprendiendo a leer los textos sin someternos a ellos, como se leen los poemas; podemos completar el aprendizaje de utilizar textos y figuras sagradas como el dedo que apunta a la luna, como catapultas que nos lanzan más allá de todo decir y de toda fórmula, al otro lado de la barrera del silencio, a la completa unidad.

Introducciones al pensamiento y cultura musulmana. Se puede conseguir una buena primera aproximación con las siguientes obras.

Mokri, M., La mystique musulmane, en, Davy, M. M., Encyclopédie des mystiques, París, Seghers, 1996, tomo 2, pp. 454-527.

Nasr, Seyyed Hossein, Vida y pensamiento en el Islam, Barcelona, Herder, 1985.

--- Islam. Perspectives et réalités, París, Éd. Buchet/ Chastel, 1975.

Para una ampliación de la introducción:

Gaudefroy-Demombynes, M., *Mahomet*, París, Albin Michel, 1969. Pipes, D., *El Islam*, Madrid, Espasa Calpe, 1987.

Andrae, Tor, *Mahoma*, Madrid, Alianza, 1989.

Waines, David, El Islam, Madrid, Cambridge University Press, 1998.

Para un mejor acceso al Corán y a los hadices aconsejaría empezar por leer una selección de textos del Corán y una breve selección de hadices. Luego se puede abordar la lectura íntegra del Corán y una colección completa de hadices.

La esencia del Corán, el corazón del Islam, selección de textos del Corán recopilados y anotados por Thomas Cleary, Madrid, Edaf, 1994.

El Corán, trad. del árabe de Juan Vernet, Barcelona, Plaza y Janés, 1990.

El Corán, trad. del árabe de Julio Cortés, Barcelona, Herder, 1987.

Nawawayah, Los cuarenta hadices, Barcelona, La casa islámica, 1979.

El-Bokhâri, *Les traditions islamiques*, París, A. Maisonneuve, 1984, 4 tomos. (Colección completa de hadices).

Introducciones al sufismo:

- Shah, Idries, El camino del sufí, Buenos Aires, Paidós, 1974.
- Nasr, Seyyed Hossein, Essais sur le soufisme, París, Albin Michel, 1980.
- Kalâbâdhî, Traité de soufisme, París, Sindbad, 1981.
- Corbin, H., L'homme de lumière dans le soufisme iranien, Chambery, Éditions Présence, 1971.
- Sigue una selección de textos de algunos de los grandes maestros religiosos musulmanes. Todos ellos son de gran calidad.
- Vitray-Meyerovitch, Eva de, *Anthologie du soufisme*, París, Albin Michel, 1995.
- --- Mystique et poésie en Islam. Djalâl-ud-dîn Rûmî et l'ordre des derviches tourneus, Bruges, Desclée de Bouwer, 1972.
- Hallaj, Husayn Mansur, *Diwan*, traducción del árabe y presentación por Louis Massignon, Rosario, Ediciones del Peregrino, 1983.
- Massignon, L.K., Akhbar al-Hallaj. Recueil d'oraisons et d'exhortations du martyr mystique de l'Islam Husayn Ibn Mansur Hallaj. París, J. Vrin, 1975.
- Reza Arasteh, A.m *Rumi, el persa, el sufí*, Barcelona, Paidós, 1975. Djalâl-Od-Dîn Rûmî, *Rubâi'yât*, París, Albin Michel, 1987.
- --- Mathnawî: la quète de l'Absolu, Mónaco, Du Rocher, 1990 (edición completa; para una selección: El Masnavi, Barcelona, Edicomunicación, 1992).
- --- Fihi-ma-fihi. (Libro Interior), Barcelona, Paidós, 1996.
- --- 150 cuentos sufíes extraídos de al-Matnaawi, Barcelona, Paidós, 1989.

- --- Odes mystiques. (Dîvân-e Shams-e Tabrîzî), París, Éd. Klincksieck, 1973. (Edición castellana, Diwan de Sahms de Tabriz, Madrid, Sufí, 1994).
- ---Poemas Sufíes, Madrid, Hiperión, 1988.
- Sultân Valad, Maître et disciple, París, Sindbad, 1982.
- Farid-tu-din 'attar, Le mémorial des saints, París, Seuil, 1976.
- --- Le livre de l'epreuve, París, Fayard, 1981.
- --- Le livre divin. (Elahi-nameh), París, Albin Michel, 1961.
- --- Le livre des Secrets, París, Les Deux Océans, 1985.
- --- El lenguaje de los pájaros, Barcelona, Edicomunicación, 1986.
- Ibn 'Arabí, Las contemplaciones de los Misterios, Murcia, Editora regional, 1994.
- --- El Núcleo del Núcleo, Málaga, Sirio, 1986
- --- El tratado de la Unidad, Barcelona. J. J. de Olañeta, 1987.
- --- Le livre de l'extintion dans la contemplation, París, Les Éditions de l'Oeuvre, 1984.
- --- La niche des lumières, París, Les Éditions de l'Oeuvre, 1983.
- --- *Les Illuminations de La Mecque*, París, Sindbad, 1988. (Un resumen en castellano, publicado en Madrid, Ediciones Siruela, 1996).
- Al-'Arabî Ad-Darqâwî, Shaykh, *Cartas de un maestro sufí*, Barcelona, J. J. de Olañeta, 1991.
- Al-Jâmî 'Abd Ar-Rahmân, *Los hálitos de la intimidad*, Barcelona, J. J. de Olañeta, 1987.
- --- Les Jaillissements de lumière. (Lavâyeh). París, Les Deux Océans, 1982.
- Hujwirî, Somme spirituelle, París, Sindbad, 1988.
- Junayd, Enseignement spirituel. Traités, lettres, oraisons et sentences, París, Sindbad, 1983.

Ibn 'Ata' Allâh, *Traité sur le nom Allâh*, París, Les Deux Océans, 1981.

Ansârî, Chemin de Dieu. Trois traités spirituels, París, Sindbad, 1985.

--- Gritos del corazón, Madrid, Editorial Sufí, 1992.

Ghazâlî, Le Tabernacle des Lumières, (Michkât Al-Anwâr), París, Seuil, 1981.

--- Liberación del error. (Al Munqid min Adalal) Y Carta al discípulo, Rosario, Ediciones del Peregrino, 1983.

JUDAÍSMO

La lectura de textos de la tradición judía nos puede servir - además de disfrutar de su magnífica e intrínseca riqueza - para verificar los logros que hemos conseguido en cuanto a la libertad de sometimiento a toda creencia y en cuanto a la capacidad de utilizar todas las formas y figuraciones, incluso las que ya están a nuestras espaldas, como instrumentos de la marcha al conocimiento y sentir silencioso. Las creencias y figuras de la tradición hebrea ya son las nuestras y, por ello, ya pueden hacernos sentir adhesiones incondicionales o rechazos, sumisiones o rebeliones.

Pueden proponerse tres obras que introducen a la historia y al pensamiento hebreo:

Ringgren, H., La religion d'Israël, París, Payot, 1966.

Noth, M., Histoire d'Israël, París, Payot, 1970.

Scholem, Gershom, Conceptos básicos del judaísmo, Madrid, Trotta, 1998.

Después de estas introducciones, u otras semejantes, habría que irse ejercitando en la lectura y la meditación de los libros de la Biblia desde las nuevas estructuras culturales, sin ver en ella cosas que creer, programas de vida a los que someterse, soluciones para la vida o para la muerte. Hay que aprender a sentirla como una invitación y una incitación; como el fruto de un camino recorrido y como un don; como el resultado de una apasionada indagación y como una gracia; como una orientación y un instrumento para adentrarse en los océanos insondables del misterio del conocer y sentir que se mueve más allá de las fronteras del silencio.

Como iniciación a la larga historia de la vida religiosa y mística judía:

Steinsaltz, Adin, *Introduction au Talmud*, París, Albin Michel, 1987. Sholem, Gershom, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid, Siruela, 1996.

Para poderse adentrar en el mundo del Talmud y de la Cábala,

Ouaknin, M. A., *El libro quemado: filosofía del Talmud*, Barcelono, Riopiedras, 1999.

Giron Blanc, L. F., *Textos escogidos del Talmud*, Barcelona, Riopiedras, 1998.

Del Valle, C., La Misra, Salamanca, Sígueme, 1997.

Aggadoth du Talmud de Babilone, París, Verdier, 1982.

Z'ev Ben Shimon Halevi, *La cábala*, Madrid, Debate, 1989, (antología).

Safran, A., La Cábala, Barcelona, Martínez Roca, 1976, (antología).

Zohar, Barcelona, Obelisco, 1996.

Le Zohar, París, Seuil, 1977.

Sefer Yetxirah, el libro de la formación, Madrid, Edaf, 1994.

El jasidismo es una corriente judía desencadenada en Polonia por Israel B. Eliezer en la segunda mitad del siglo XVIII y que se extendió por Hungría, Rumania, Rusia y toda la Europa Central. El jasidismo es una potente corriente mística basada en la presencia continua de Dios en toda la vida, incluso en lo más sencillo y humilde. Es una corriente simple y gozosa que se transmite mediante cuentos, parábolas y leyendas. A continuación cito unos cuantos compendios de este tipo de enseñanzas.

- Wiesel, Élie, Célébration hassidique, portrais et légendes, París, Seuil, 1972.
- Nisenbaum, Haïm, Histoires d'un monde eternel. Les hassidem racontent, París, L'aire libre, 1989.
- Lifschitz, D., Sagesse hassidique, París, Éditions du Rocher, 1995.
- Buber, Martin, Les contes de Rabbí Nachman, París, Stock+Plus, 1981.
- --- Cuentos jasídicos. Los primeros maestros, Barcelona, Paidós, 1986.
- --- Cuentos jasídicos. Los maestros continuadores, Barcelona, Paidós, 1986.
- Peretz, J.L., Contes hassidiques, París, Stock+Plus, 1980.
- Relatos y parábolas de los Hasidin. Antología, Barcelona, Editorial Alfa, 1985.
- Satz, M., Oraita. Cuentos Jasídicos, Barcelona, Obelisco, 1990.
- Alba, Amparo, Cuentos de los rabinos, Córdoba, El Almendro, 1991.

CRISTIANISMO

Si hemos recorrido con éxito el camino hasta aquí, ya podemos utilizar nuestra propia tradición con toda eficacia y libertad, sin tener que alejarnos de los patrones culturales, de los paradigmas del conocer y del sentir que nos exige irremediablemente la estructura de las nuevas sociedades científicas, tecnológicas, de innovación y cambio continuo.

Recuperando nuestra propia tradición desde el nuevo contexto cultural, nos habremos hecho aptos para poder utilizar toda la grandeza y riqueza del tesoro de todas las tradiciones religiosas de la humanidad, sin mezclarlas, pero sin someterse a ninguna; conociéndolas, amándolas y usándolas todas como propias.

Ésta ha de ser la actitud coherente y lógica y este ha de ser el logro de la sociedad universalizada por las comunicaciones, la economía y la cultura.

La primera tarea que habrá que abordar será releer de nuevo el Evangelio. No tendremos ninguna dificultad en ello. Quizás pueda prestar una ayuda mi libro: "Viento de libertad". Lectura del Evangelio desde una sociedad sin creencias, Barcelona, Hogar del Libro, 1993.

La relectura de las Cartas de San Pablo resultará algo más difícil por la cantidad de carga mítica y doctrinal que tienen. Pero también ha de intentarse.

Los textos que recojo de la tradición cristiana hacen más hincapié en la dimensión espiritual que en la teológica.

Padres Apostólicos, Selección de textos de espiritualidad, Buenos Aires, Lumen, 1983.

- La vie spirituelle d'après le Pères des trois premiers siècles, por A. Hamman, Tournai, Desclée, 1968, 2 vols.
- Mosaïques. Anthologie des sources chrétiennes. Choix de textes, L. Doutreleau, París, Cerf, 1993.
- Smedt, Marc de, Écrits des Pères de l'Église primitive du Ie au VIIe siècle. La clarté intérieure, París, L'Age du Verseau, 1988.
- Les sentences des Pères du désert, Solesmes, 1977 (3 vols.).
- Paroles des anciens. Apophtegmes des Pères du désert, traducidos y presentados por J.-C. Guy, París, Seuil, 1976.
- Apotegmas de los Padres del desierto, Buenos Aires, Lumen, 1979.
- Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita, Edición preparada por T.H. Martin, Madrid, BAC, 1990.
- Grégoire De Nysse, Le but divin, París, Téqui, 1986.
- --- Vida de Moisès, Barcelona, Proa, 1991.
- Évagre Le Pontique, *Traité practique ou le moine*, París, Cerf, 1971, (2 vols.).
- Juan Clímaco, La escala espiritual, Madrid, Monte Casino, 1990.
- Jean-Nesmy, Dom Claude, San Benito y la vida monástica, Madrid, Aguilar, 1963.
- Règles des moines. Pacôme, Augustin, Benoît, François d'Assise, Carmel, París, Seuil, 1982.
- Guillaume De Saint-Thierry, Exposé sur le cantique des cantiques, París, Cerf, 1962.
- --- Un traité de la vie solitaire. Lettre aux Frères du Mont-Dieu, París, Vrin, 1946.
- La nube del no-saber y el libro de la orientación particular. Anónimo Inglés s. XIV, Madrid, Ediciones Paulinas, 1981. (En catalán: El núvol del no-saber, Barcelona, Proa, 1994).

- Nicolas de Cusa, *De la docte Ignorance*, París, Éditions de la Maisnie, 1979.
- Ancelet-Hustache, J. Maître Eckhart y la mystique rhénane, París, Maîtres spirituels, 1978.
- Maestro Eckhart, *El libro del consuelo divino*, Córdoba, Argentina, Aguilar, 1977.
- --- Du Détachement et autres textes, París, Payot, 1995.
- --- Obras escogidas, Barcelona, Edicomunicación, 1998.
- --- Tratados y sermones, Barcelona, Edhasa, 1983.
- Libera, Alain de, *Eckhart, Suso, Tauler ou la divinisation de l'homme*, París, Bayard Éditions, 1996.
- Tauler, Jean, Obras, Madrid, Pontificia de Salamanca, 1989.
- --- Sermons. París, Cerf. 1991.
- Suso, Heinrich, El Libro de la Sabiduría Eterna, Buenos Aires, Editorial Hastinapura, 1982.
- Silesio, Angelo, Peregrino querubínico. Epigramas y máximas espirituales para llevar a la contemplación de Dios, Barcelona, J. J. de Olañeta. 1985. (En catalán en Proa, 1995)
- Ruysbroeck, *Tratado del Reino de los amadores de Dios*, Rosario, Ediciones del Peregrino, 1983.
- --- Bodas del alma. La piedra brillante, Salamanca, Sígueme, 1989.
- --- Oeuvres choisies, París, Aubier, 1947.
- Sibiuda, R., Tratado del amor de las criaturas, Madrid, Tecnos, 1988.
- Juan de la Cruz, *Obras completas*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 1982.
- Santa Teresa de Jesús, Obras completas, Madrid, BAC, 1994.
- San Ignacio de Loyola, Obras completas, Madrid, BAC, 1997.
- Boehme, Jacob, Aurora. Madrid, Alfaguara, 1979.
- --- Diálogos místicos. Barcelona, Visión Libros, 1983.

- Lutero, Martín, Antología, Barcelona, Ediciones Pléroma, 1983.
- Lossky, Vladimir, *A l'image et la ressemblance de Dieu*, París, Aubier 1967.
- Meyendodorff, J., St. Grégoire Palamas et la mystique ortohdoxe, París, Seuil, 1959.
- Briantchaninov, Ignace, Les miettes du festin. Introduccion à la tradicion ascétique de l'Église d'Orient, Saint-Vicent-sur-Jabron, Éditions Présence, 1978.
- --- Aproches de la prière de Jésus, Abbaye de Bellefontaine 1983.
- Simonod, É., La Prière de Jésus selon l'évêque I. Briantchaninoff, Saint-Vincent-
- sur-Jabron, Éditions Présence, 1978.
- Relats sincers d'un pelegrí al seu pare espiritual, Barcelona, Proa, 1989.
- Leloup, Jean-Yves, Écrits sur l'hésycharme. Une tradition contemplative oubliée, París, Albin Michel, 1990.
- Teófano El Recluso, *Consejos a los ascetas*, Buenos Aires, Lumen, 1979.
- La oración del corazón. Por un Monje de la Iglesia de Oriente, Buenos Aires, Lumen, 1981.
- Filocàlia, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, Fundació Enciclopèdia Catalana, 1994 (2 vols.).
- Philocalie des Pères Neptiques. Abbaye de Bellefontaine, 1979-1989.
- Vol. 1. Calliste et Ignace Xanthopouloi.
- Vol. 2. Pierre Damascène.
- Vol. 3. Hésychius de Bates, Jean Carpathios.
- Vol. 4. Nicétas Sthétanos.
- Vol. 5. Macaire l'Egyptien, Syméon le Nouveau Théologien.
- Vol. 6. Antoine Le Gran, Isaïe l'Anachorète, Cassien le Romain, Marc l'Ascète, Théodore d'Édesse.

CONCLUSIÓN

Se ha ofrecido una selección de obras. La selección no es la mejor posible; sin embargo, muchos de los autores y obras que se citan sí son las mejores. Lo importante es el método. Para proceder metódicamente no es preciso, ni mucho menos, leerse todas las obras; lo que se precisa es la realización de un proceso interior que permita, simultáneamente, liberarse de toda sumisión interna y externa a formas para poderlas usar todas, a fin de trascenderlas todas para entrar en el conocer y sentir silencioso; poder hacer propia la riqueza de todas las tradiciones, teístas y no teístas, sin que ninguna creencia, religiosa o laica, bloquee o entorpezca el acceso a cualquiera de ellas; poder hacer el camino interior y usar todas las tradiciones religiosas, sin que por ello, uno deba luchar contra las estructuras culturales que las nuevas sociedades industriales requieren.

Uno mismo debe aprender a calibrar cuándo ya ha dado un paso para poder pasar al siguiente, cuándo las lecturas iniciales han abierto suficientemente a "otra dimensión de la realidad"; cuándo la purificación budista ha sido eficaz y suficiente; cuándo uno debe iniciarse a utilizar formas y simbología teísta sin que ello suponga someterse a creencias; cuándo una tradición madura y ambivalente como la hindú nos ha suavizado la mente y el corazón; cuándo podemos entrar ya en formas religiosas sólida y fuertemente teístas como la musulmana; cuándo podemos afrontar nuestros propios fantasmas y luchas, tanteando ya en un terreno que, para bien o para mal, nos ha estructurado. Me estoy refiriendo a la tradición hebrea y a la cristiana.

El proceso habrá llegado a la madurez cuando uno pueda moverse por todas las tradiciones con libertad, gozo y paz, en una riqueza universal y sin límites que es ya de todos y cada uno de los hombres del siglo que viene.

Indice

| INTRODUCCIÓN | 7 |
|---|-------|
| Más de doscientos años de derrotas continuadas | 15 |
| Las ceremonias ya no conmueven | 16 |
| Unos maitines solemnes de Sábado Santo en un | |
| convento de carmelitas descalzas | |
| Una tarde en un monasterio de benedictinas Visitando la catedral de Toledo | |
| Patrones religiosos caducados | 26 |
| La religión se está alejando de los filtros del poder | |
| y de la sumisión | 26 |
| Los mensajes de "salvación" de las Iglesias | 20 |
| han perdido audiencia | 29 |
| Los creyentes no resultan realizaciones | |
| humanas atrayentes | 33 |
| Hombres y mujeres religiosos mal construidos | 33 |
| Dos formas de no creer en nada | 36 |
| La gran mutación cultural exige | |
| una gran mutación religiosa | 37 |
| Sociedad tradicional y sociedad postradicional | 37 |
| Hay que abandonar las "viejas maneras" de hacer el | |
| camino religioso | 41 |
| En las sociedades industriales el camino al silencio ten | ıdría |
| que adoptar formas laicas, no religiosas, pacíficas | 42 |

EL NUEVO CONTEXTO CULTURAL DE LAS GRANDES PREGUNTAS HUMANAS

| Primera gran cuestión: el nuevo contexto cultural de la muerte | . 47 |
|---|------|
| Segunda gran cuestión: el nuevo contexto cultural del individuo | |
| Tercera gran cuestión: la nueva manera de cohesión colectiva | |
| Cuarta gran cuestión: el nuevo contexto cultural de la religión | |
| Quinta gran cuestión: la religión debe ser comprendida | |
| desde la confluencia de todas las tradiciones religiosas La pacífica confluencia de todas las tradiciones religiosas la humanidad | s de |
| LA GRAN OFERTA DE LA SABIDURÍA DEL PASADO | |
| La verdad | . 57 |
| Los rasgos de la verdad religiosa | . 57 |
| El rostro originario de las personas | |
| La sutil imagen de Dios | . 61 |
| La desnudez de la oferta de la religión a las sociedades de | |
| conocimiento | |
| Los distintivos del camino de la verdad son el no-temor, la | |
| paz y el gozo | . 68 |
| La unidad | . 74 |
| El camino a la unidad | . 74 |
| El único, el patente, el manifiesto | . 78 |
| La dificultad del panteísmo | . 81 |
| El destino humano | . 86 |
| Nuestra naturaleza como testigos | . 86 |
| La esencia de nuestro destino | |
| Qué puede salvarnos del aburrimiento | . 88 |

| La nueva perspectiva religiosa: | |
|---|-------|
| una calidad de vida peculiar | |
| Los dos lenguajes de la realidad | 90 |
| El camino religioso no es nada por encima ni paralelo | |
| a la vida cotidiana | 91 |
| La vida religiosa es sólo una calidad peculiar de vida | 93 |
| LA PROPUESTA RELIGIOSA ES UNA GRAN TAREA | |
| El tropiezo con el ego | 97 |
| La unificación de todos los procesos humanos: la acción | 1, |
| la percepción, el pensamiento y el sentir | |
| La muerte como parte de la lógica de la vida | |
| La sucesión de las generaciones o la perspectiva que | |
| trasciende a los individuos | . 104 |
| La insignificancia del individuo | |
| La ilusión del yo o la disolución de la consistencia del | |
| individuo | . 105 |
| No hay que lamentar la insignificancia del individuo | |
| porque el yo es la cárcel del pensar y del sentir | . 109 |
| La muerte del sentido de la vida | |
| Cuando se quiebran las fronteras del yo, se comprende | |
| que no hay nadie en casa | . 113 |
| | |
| El camino religioso como sentir silencioso | |
| El sentir, un instrumento imprescindible para el camino | . 116 |
| Nuestro sentir no se ha adaptado a nuestros conocimientos | 7, |
| ni nuestro sentir laico ni nuestro sentir religioso | . 125 |
| Consecuencias del final completo de la vida agraria en | |
| Occidente para el sentir de colectivos e individuos | . 138 |
| El camino religioso transita por el sentir | . 142 |
| Indagar con el sentir | . 146 |
| Indagar con el sentir es despertar un sentir que es | |
| conocimiento inmediato | . 148 |

| Transformar el sentir trabajando desde la mente | 150 |
|--|-----|
| Cómo indagar con el sentir mismo | 154 |
| Cómo indagar con el sentir usando mitos, símbolos y | |
| creencias | 158 |
| Dos formas de trabajar el sentir: indirectamente y | |
| directamente | |
| Se precisa de un sentir fluido y libre | 169 |
| Las grandes puertas del sentir | 174 |
| La ciencia al servicio del sentir silencioso | 174 |
| Hacer estallar el tiempo cotidiano puede introducir | |
| al sentir en el silencio | 176 |
| Sentir este viejo y nuevo mundo | 177 |
| Aproximarse a sentir la inmensidad que nos rodea | 178 |
| El sentir que se transforma en un fuego | 180 |
| La belleza testifica la amabilidad del cosmos | 180 |
| Desde la tierra, el cosmos es una inmensidad amable | 181 |
| Al esplendor de la tierra no le sobra ni falta nada, sin | |
| embargo | |
| Sólo maravillarse | 183 |
| La inmensidad y la complejidad frágil de lo que existe | |
| en la tierra | 184 |
| El camino religioso como un proceso de la mente | 185 |
| El papel de la inteligencia en el camino religioso | 185 |
| El pensamiento es lo definitivo | |
| El hombre es como una candela | |
| El conocimiento y el reconocimiento | 205 |
| Todo está lleno de inteligencia | 206 |
| La lucidez mental sin autorreferencia | 207 |
| Inteligencia inmersa e inteligencia distanciada | 207 |
| La "Mente Única" de Bodhidharma y Huang Po | 209 |
| El rostro original de la mente y del sentir: | |
| conocer y sentir sin morada | 211 |
| | |

| La insuperable verdad final de Yuansou | 213 |
|---|--------|
| Lo que enturbia el conocimiento | 214 |
| El cosmos es como un discurso o como una danza | 215 |
| El amor es la esencia del camino interior | 218 |
| La ley suprema del amor es el olvido del ego | 221 |
| Cuando el amor se adueña de todo | |
| El amor es la esencia del hombre | 225 |
| El proceso interior y el comportamiento personal | 226 |
| La pretensión de la actuación religiosa | 226 |
| Los obstáculos al camino del conocimiento: | |
| las expectativas | 231 |
| Lo que se busca en el camino interior no es una vida c | con |
| sentido | 231 |
| Hay que danzar sin música que invite a la danza | 235 |
| Las expectativas de la vida cotidiana que bloquean el | |
| camino | |
| El camino del silencio es un camino de autoconducció | n |
| rigurosa por las vías de la novedad y la frescura El camino religioso, en las nuevas condiciones cultura | |
| es un camino de indagación y creación personal | |
| La estrategia de las actitudes personales en el camino | |
| interior | |
| Proyectar los pasos del propio caminar interior | 251 |
| El camino interior libera de creencias | 256 |
| Una religión sin creencias | 256 |
| La tentación de usar las creencias para mitigar la rud | eza de |
| las condiciones de la existencia | 259 |
| Hay que transformar las creencias en imágenes sutiles | s 263 |
| Otras formas residuales del pensamiento religioso | |

| ligadas a las creencias |
|---|
| hablar de religión en la más completa libertad269 |
| Las religiones como ensoñaciones libres |
| El silencio es la manera activa de caminar por la |
| ensoñación275 |
| LA FUNCIÓN DE LOS MAESTROS, LOS GRANDES TEXTOS Y LAS TRADICIONES RELIGIOSAS |
| Estrategia en la utilización de los textos sagrados |
| de las grandes tradiciones279 |
| Cómo aprender de los maestros religiosos |
| y de sus doctrinas |
| La temporalidad, limitación y precariedad de la enseñanza |
| de los maestros no menoscaba su valor absoluto 289 Pasos para llegar a realizar y verificar por sí mismo las |
| grandes afirmaciones de los maestros religiosos 291 |
| PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DEL CAMINO INTERIOR |
| EN LAS NUEVAS CONDICIONES CULTURALES299 |
| |
| ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA |